DAS KREISSYMBOL IM WERK NIETZSCHES

Manfred Ackermann

1960

Dissertations - Druck · Blasaditsch · Augsburg

DAS KREISSYMBOL IM WERK NIETZSCHES

Inaugural - Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Ludwig-Maximilians-Universität zu München

vorgelegt von
Manfred Ackermann
aus Hann. Münden

München 1968

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

Referent: Professor Dr. Fritz Leist

Korreferent: Professor Dr. Max Müller

Tag der mündlichen Prüfung: 19. Februar 1968

INHALTSVERZEICHNIS

VORREDE 7

EINLEITUNG: DIE SELBIGKEIT DES UNTERSCHIEDENEN IM GESCHEHEN VON "WAHRHEIT" UND "KUNST" 9

I. Wissenschaft und Leidenschaft 11
II. "Wahrheit" und "Kunst" 17
III. Die Methoden Nietzsches 23
IV. Das Kreiszeichen 29
V. Die Frage nach Sinn oder Wert 35

TEIL A: KREISEN ALS FAKTIZITÄT DER WELT 39

I. Jugendjahre (1862/63) 41
II. Basler Zeit (1872/73)..... 45
1. Der Einfluß der griechischen Antike (45); 2. Die ästhetisch-tragische Methode (49)

III. Kritische Zeit (1881) 53
1. Einfluß der Naturwissenschaft (53); 2. Die Welt als Ganzes ohne Sinn (55); 3. Die Welt als Kreislauf (56); 4. Wissenschaft und Wert (60)

IV. Dionysische Welt (1885/86) 65
1. Rekapitulation (65); 2. Die Umwertung (66); 3. Wille zur Macht und Schein (71); 4. Circulus vitiosus deus (76)

V. Spätzeit (1887/88) 79
1. Die antichristliche Weltkonzeption (79); 2. Das Welthafte des Kreises (82)

TEIL B: KREISEN ALS FAKTIZITÄT DES MENSCHEN..... 87

I. Jugendjahre. Bruch mit dem Christentum (1859-62)... 89

II. Basler Zeit. Leben als Dissonanz (1872/73) 93
1. Individuation und Einheit (93);2. Zeit und Ewigkeit (94)

III. Analyse und Ankündigung (1876-80, 1881/82) 97
1. Psychologische Untersuchungen (97); 2. Imperativ der Einzigkeit (100)

IV. Also sprach Zarathustra (1883/84) 105
1. Die Begriffe "Ring", "Kreis" und "Rad" (105); 2. Die Selbstüberwindung (107); 3. Leben als Widerspruch (110); 4. Die Ewige Wiederkunft (114), a) Vom Gesicht und Rätsel (114), b) Der Genesende (116); 5. Sprache und Interpretation (117)

V. Spätzeit (ab 1885) 125
1. Der Stand des Menschen im Leben (125); 2. Der erlösende Mensch (127); 3. Das Menschhafte des Kreises (132)

TEIL C: KREISEN ALS FAKTIZITÄT DER ZEIT 137

I. Die neue Sinnsuche 139

II. Zyklische Zeit und Individuum 143
1. Eine Erfahrung in vergangenen Kulturen (143); 2. Pascal und Goethe (146); 3. Individuum und Zeit (147); 4. Zeit und Wert (150)

III. Der Begriff "Augenblick" 155
1. Die Umwertung des Begriffes (155), a) Traditionelle Auslegung (155), b) Umwertung (157), c) Neue Auslegung (158); 2. Charakteristik des Augenblicks (160)

IV. Augenblick und Ewigkeit 163
1. Der "Gedanke" der Ewigen Wiederkunft (163); 2. Das Zeithafte des Kreises (164)

TEIL D: KREISEN ALS FAKTUM IN DER GESCHICHTE 169

I. Mittag 171

II. Individuum 175
1. Die Individualität (175); 2. Das Neu Schaffen (177); 3. Die Vermenschlichung der Welt (179)

III. Technik - Rang - Glück 183
1. Die Technik (183); 2. Der Rang (185); 3. Das Glück (188)

SCHLUSS 193

ANHANG: ABKÜRZUNGEN UND LITERATURVERZEICHNIS 197

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41545804_0116

VORREDE

Die folgende Arbeit berücksichtigt sämtliche bisher veröffentlichte Manuskripte Nietzsches, sowohl die Jugendschriften wie auch die Fragmente der letzten Zeit, die von ihm selbst publizierten Texte und die nachgelassenen Schriften. Es sollte dadurch versucht werden, einer willkürlichen Auswahl vorzubeugen, ein ausreichendes Fundament für die in der Arbeit geknüpften Schlußfolgerungen zu finden und vor allem den geschichtlichen Ablauf von Nietzsches Denken aufzuzeigen, in welchem sich trotz der erheblichen Schwankungen eine Kontinuität in der Fragestellung nachweisen läßt.

Die Kontinuität im Wechsel wurde zentriert in der Verwendung des Wortes "Kreis". Einmal formal durch den vielfachen und vieldeutigen Gebrauch des Wortes im Werk Nietzsches, zum wesentlicheren in der mit dem "Kreis" gemeinten Aussage, das heißt des Versuchs, die Lebendigkeit des Seienden als einen widerstreitenden Zusammenfall (Symbol) der Grundsttrukturen von "Wahrheit" und "Kunst" zu deuten.

Dies wird aufgewiesen am Beispiel von Welt (Wille zur Macht), Mensch (Übermensch) und Zeit (Ewige Wiederkehr des Gleichen) in ihrer Faktizität, das heißt Not-Wendigkeit in der Bedeutung eines Gründungsverhältnisses, welches, obwohl unverfügbar zu übernehmende Möglichkeiten von Etwas überhaupt, doch in sich die Chance zur jeweils besonderen geschichtlichen Setzung enthält. In welcher die drei Weisen der Faktizität eine bestimmte historische Ausprägung erfahren haben als das Faktum der Geschichte (in Nihilismus und Umwertung).

EINLEITUNG

DIE SELBIGKEIT DES UNTERSCHIEDENEN IM GESCHEHEN VON "WAHRHEIT" UND "KUNST"

I. WISSENSCHAFT UND LEIDENSCHAFT

Nietzsches Denken ist geprägt von einem historischen Ereignis und einer grundsätzlichen Erfahrung. Beide stehen im Widerspruch. Es ist die zeitgeschichtliche Beobachtung, daß der Mensch seit dem Beginn der Neuzeit den Boden unter den Füßen verliert und davon bedroht ist, sich selbst keinerlei Wert und Würde mehr zuschreiben zu können, daß mit dem Unglaubwürdigwerden einer Weltordnung christlicher Prägung zugleich der Mensch sich selbst wertlos wird. Damit verbunden ist die Erfahrung, daß der Mensch, um überhaupt leben zu können, etwas wie Halt und Stand benötigt, und er dies unter dem Aspekt von Wert oder Sinn versucht. Als Grundproblem ergibt sich: "das vom Werte der Wahrheit" (GdM III, 14; s.a. WzM, 495). Hierin stecken zwei Gesichtspunkte: die Frage nach dem, was unter "Wahrheit" überhaupt zu verstehen ist, und die nach der Relation des so Verstandenen zu den Wertvorstellungen des Menschen. Der Ausgang des Fragens ist die eigene historische Person, die Weiterführung besteht in der anthropologischen Besinnung auf die Konstituentien des Menschen, und die Fundierung stellt eine ontologische Gründung des Menschen im Ganzen des Seienden dar.

Als historische Person steht Nietzsche wie seine Zeitgenossen unter dem Eindruck der sich entfaltenden Naturwissenschaften und ihrer Erfolge, gekoppelt mit ihrer Anwendung in der Technik. 1) Zu der Empfindung der Wirksamkeit und Mächtigkeit trat noch die Erfahrung des absolut Neuen, das hier zu beginnen schien, und welches das Alte zu einem endgültig Vergangenen werden ließ. Daneben war Nietzsche durch seine Herkunft 2) und seinen Stu-

---

1) Vgl. Wilhelm Treue: Wirtschafts- und Sozialgeschichte Deutschlands im 19. Jahrhundert, in: Handbuch der deutschen Geschichte, Bd. III, 8. Aufl. Stuttgart 1960; Franz Schnabel: Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, Bd. III, 2. Aufl. Freiburg 1950, S. 163f, 253f.

2) Richard Blunck: Friedrich Nietzsche, München 1953, S. 13f.

diengang aufs engste mit dem scheinbar Vergangenen verbunden und von ihm beeinflußt. So ist zum Beispiel in seinem Charakter der "religiöse" Zug von seinen Freunden zu jeder Zeit als besonders intensiv empfunden worden.

Als Beispiele mögen die Urteile Lou Salomés und Franz Overbecks dienen. Lou Salomé bezeichnet als hervorstechendstes Grundmerkmal in Nietzsches Charakter "sein religiöses Wesen". 3) Er sei eine "religiöse Natur" gewesen, die "von der Religion her und auf die Religion hin" gelebt habe, ein "Gottsucher" mit quälendem Heilungsverlangen, sowohl von seinen Krankheiten wie von seinen Gedankenproblemen. Overbeck urteilt zurückhaltender, allerdings ist sein Urteil nur zu verstehen auf dem Hintergrund seines eigenen Selbstverständnisses. Lautete das erste Buch Salomés "Im Kampf um Gott" (1885), so ist Overbecks Nietzsche-Bild von der Annahme durchstimmt, daß Glauben und Wissen grundsätzlich unvereinbar seien, wie ja seine "Unzeitgemäße Betrachtung" 4) ein Plädoyer dafür ist, daß sich die Religion (in der Theologie) nicht um die Wissenschaftlichkeit des Glaubens bemühen sollte, sondern sich eine von den Wissenschaften unabhängige Position erstellen muß, die gleich unangreifbar sei wie die der Wissenschaften. Dabei subsumiert er die Religion unter den Oberbegriff "Kultur" 5), und zwar einer Kultur, die am Vergehen sei. Der Gottesgedanke sei ein großer Entwurf gewesen, ihn gelte es, aufzugeben und Neues zu schaffen.

---

3) Lou Andreas-Salomé: Friedrich Nietzsche in seinen Werken, Wien 1894, S. 35; s.a. Lebensrückblick, Zürich 1951, S. 101.

4) Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, Fotomech. Nachdruck der 2. Aufl., Darmstadt 1963, S. 22.

5) C.A. Bernoulli: Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche, Bd. II, Jena 1908, S. 166, 224.

Damit steht Overbeck der erstgenannten Erfahrung Nietzsches näher, und von hier aus werden seine Aussagen über Nietzsche verständlicher. Danach war dieser "nicht religiös" sondern im Kern von "rationalistischer Vernünftigkeit". 6) Diesen Satz korrigiert er in seinen "Erinnerungen an Friedrich Nietzsche" um eine bedeutsame Nuance. Nun ist Nietzsche keineswegs nicht-religiös sondern "passioniert irreligiös". 7) Welche Formen diese Passion annehmen konnte, berichtet er selbst mit seiner Schilderung, wie der aufs höchste erregte Nietzsche ihn zum ersten Male mit der "Geheimlehre" 8) der Ewigen Wiederkunft bekanntmachte.

Ob man es nun mit Salomé "Religion" oder wie Overbeck "Passion"nennt, bestehen bleibt, daß für Nietzsche seine eigenen Gedanken keine neutralen Reflexionen waren. Sie standen in ausgezeichnetem und intensivem Bezug zu ihm selbst, und mit Wert oder Unwert der Gedanken entschied sich Wert oder Unwert des Lebens.

Nietzsche war Denker aus Passion. Der Wille zur Einsicht in das, "was ist" (WzM, 333), war so mächtig, daß er in seiner Mächtigkeit selbst zum Thema des Denkens werden mußte und nicht praktisch-speziell in Erscheinung treten konnte als wissenschaftlicher. Der Denker Nietzsche rief mit Leidenschaft zur Vernunft auf (M, 482) und versuchte darzustellen, daß Einsicht in die Welt nur sinnvoll ist in bezug auf das Individuum als wertende Person, als bejahende oder verneinende. Das Sehen-was-ist muß begründet werden in der anderen Frage, "wer man ist" (G-D, Streifzüge 7). Wer man aber ist, das bestimmt sich durch Denken und Leidenschaft als die beiden Charakteristika des Menschen. Sie werden im Menschen zu einer Einheit zusammengeschmolzen;

---

6) ebd. II, 177.

7) in: Die neue Rundschau, Bd. I, Berlin 1906, S. 225.

8) s.o. S. 215.

diese Synthesis aus "Gefühl" und "Denken" ist der Wille (J, 19). Die Besinnung auf das Wesen des Menschen muß eine Zweiheit in-eins zu denken versuchen. Dabei gilt es, gegen eine traditionelle Auffassung hervorzuheben, daß beide nicht grundsätzlich voneinander geschieden sind und nur zufällig im Menschen zusammenkommen, denn ihre Vereinigung konstituiert erst den Menschen. Ebenfalls ist die Meinung zu widerlegen, als sei das Denken das "eigentlich" Menschliche und die Leidenschaft nur etwas Animalisches am Menschen. Gegen eine solche Anthropologie setzt Nietzsche eine neue, in welcher der Mensch nicht Vernunft (Verstand) ist, sondern "Große Vernunft" (Z I, Von den Verächtern des Leibes). Als Einheit von Differentem ist Menschsein: Leben, und das ist Leib-Sein. Die Einheit des Vielfältigen findet sich in diesem "Gleichnis" (XIII, 247) ausgesagt. Der Terminus "Leib" faßt alle speziellen Charakteristika des Menschen zusammen in einer einzigen Weise zu sein: als lebend. Aus dieser Weise des Eins-Seins folgt für die Vernunft, sie ist kein "Wesen für sich", sondern "ein Verhältniszustand verschiedener Leidenschaften" (WzM, 387). Wahrheit der Vernunft ist keine abstrakte absolute oder neutrale Einsicht in etwas Bestehendes, sie ist entscheidend geprägt vom Willen, der nur will in Rücksicht auf den suchenden Menschen. Daraus ergibt sich: Vernunft und Leidenschaft sind nur als sich korrigierende korrelative Begriffe zu verwenden, sie beruhen auf einer ursprünglichen Einheit, und ihr Gründungsverhältnis gegeneinander ergibt die Geschichte des Menschen, ermöglicht Leben.

Auf der Suche nach der Einheit des Menschen unter dem Aspekt des Wertes von Wahrheit steht Nietzsche nach seiner eigenen Anschauung in einem historischen Dilemma: Wahrheit und Wert scheinen sich nicht mehr zusammenfügen zu lassen. Auf der einen Seite haben die Wissenschaften den Wahrheitsbegriff für sich usurpiert im Sinne einer empirisch verifizierbaren Allgemeingültigkeit. Hierbei war er aber gerade um die für Nietzsche letztlich entscheidende Dimension des Wertes verkürzt worden; denn was die Wissenschaften als Wahrheit anboten, war nur einem Teilbereich des Menschlichen entnommen und blieb in bezug auf seine

Bedeutung für den ganzen Menschen unbefriedigend. In seiner positivistischen Form umfaßt der Wahrheits-Begriff nicht alle Bereiche und bleibt auch durch die implizierte Tendenz auf Zukunft hin (als sich vervollkommendes Wissen) mangelhaft für das Individuum, dem es hier und jetzt um seine eigene Bedeutung geht, und der nicht nur Stufe in einem allgemeinen Prozeß des Sichfindens der Wahrheit sein will. Daneben war aber auch die bis dahin verbindliche Wert-Interpretation von Wahrheit unter Bezugnahme auf einen richtenden Gott unglaubwürdig geworden. Das jenseitige zukünftige oder allgemeine Verständnis mußte ersetzt werden durch ein irdisches gegenwärtiges. Dabei zeigte sich phänomenologisch Folgendes:

Als Positivist nimmt der Mensch eine Stellung gegen die Welt und sich selbst ein; sie ist sein Gegenüber als Objekt. Er bezeichnet sie als neutral und anders, als fern; er betrachtet, rubriziert und beurteilt das Jetzt-Vorliegende als auch in Zukunft so Anzutreffende und folglich Behandelbare, Machbare. Die Welt als Sache ist nicht auf den Menschen hin absichtlich geplant und er nicht ihr Zentrum. In dieser Gewinnung einer neutralen Welt entdeckt sich der Mensch zugleich als ein Ungenügender. Neutralität bedeutet Gleichgültigkeit, "für ein rein erkennendes Wesen wäre die Erkenntnis gleichgültig." (VMuSpr, 98). Das Erkannte ist jedoch nicht gleichgültig, noch kann ein Gleichgültiger Erkenntnisse gewinnen, sondern alles Seiende besitzt auch Geltung. Indem das Objekt betrachtet wird, ist es fernes Gegenüber, zugleich tritt es aber als Objekt eines Erkennenden in ein enges Verhältnis zu diesem. Erkenntnis ist eine Bewegung gegeneinander-ineinander. In diesem Ineinander entdeckt sich die Leidenschaft. Deutlich wird das am Charakter des Objekts; es ist als neutrales postuliert und wird beim Nachdenken über es als neutrales Ding zu einem fremden. 9) Als Neutrales ist es verfügbar, gegenüberstehend, be-

9) Vgl. Albert Camus: Le mythe de Sisyphe, Neuausgabe Paris 1962, p. 28; XII, 11: Ein Ding geht uns nichts an, darüber können wir denken, wie wir mögen ... das ist ein Fundament des wissenschaftlichen Geistes.

wirkt - indem es aber entgegensteht, ist es zugleich wirkend, intensiv angehend und als solches das prinzipiell Andere, Nie-ich. Es kann zwar in Abläufen gesehen und beeinflußt werden, aber es kann nicht Ich sein, dies Nicht-Ich-sein-können ist seine Fremdheit, es wird nicht letztlich verfügbar oder integrierbar, entzieht sich, ist geheim, unheimlich. Der unheimliche Charakter des Objekt-Dings ist nicht gleichgültig. Im Erkennen erkennt sich der Mensch als beruhend auf Nichterkanntem. Die Entanthropomorphisierung im Teilbereich wird übergriffen von einer Einbeziehung in das Ganze. Während als Folge des Positivismus eine immer breitere Fächerung der Welt in spezielle Teilbereiche vor sich geht, wird diese einbezogen in eine Bewegung auf das Ganze der Welt hin.

In der am meisten reduzierten Fragestellung des Experiments wie auch in der Theorie erscheint das Problem der Frage überhaupt. Das Objekt des Experiments und der Mensch als der Fragende können nur so sein, wenn es ein Fragwürdiges gibt, im Sinne von unbekannt und wert zu fragen. Hinter jeder Einzelfrage steht die Frage nach dem "Warum" des Fragens. Positivistische und philosophische Tendenz des Menschen sind in der Frage vereint: Neutrales ist immer zugleich auch fremd, Unbekanntes zugleich unheimlich.

Aus diesem Beispiel ergibt sich das Faktum der Einheit von Wissenschaft und Leidenschaft. Das bloße Faktum ist als solches feststellbar ebenso wie die Tatsache seiner Bedeutung. Was bedeutet jedoch diese Bedeutung selbst?Was ist der Grund des Faktums, die Bedingung seiner Möglichkeit, sein Sinn? Die Faktizität des Faktums der Einheit von Wissenschaft und Leidenschaft stellt sich für Nietzsche dar unter den Begriffen "Wahrheit" und "Kunst".

II. "WAHRHEIT" UND "KUNST"

Wissenschaft und Leidenschaft als die beiden Grundweisen des Menschseins finden selbst ihren Grund im Willen zur Macht. Auf die ihn konstituierenden Momente hin betrachtet ist dieser das Ineinander von Wahrheit und Kunst. 1)Indem sie das Gefüge des Ganzen bilden, sind sie damit auch Bedingungen der Möglichkeit des Menschen, der sich in ihnen erst verständlich wird. Er zerfällt nicht in eine Vielzahl unverbundener Aspekte und Fakten, sondern wird gedeutet aus einem einzigen Prinzip und Horizont. Ungemessene Weite wird zu einer alles umschließenden Einheit und im Beschauer als dem Mitbegründeten zentriert.

"Wahrheit" heißt aus der Perspektive des Willens zur Macht gesehen: die Notwendigkeit und Tendenz zur Erhaltung die Feststellung des Seienden als ein So-soll-es-immer-sein. Um erkennen zu können, muß der Mensch etwas als begrenzt, begriffen, ruhend annehmen, und sei es auch nur für kurze Zeit. Den Wechsel in seinem Wechsel kann er nicht fassen, sondern höchstens als Wechselhaftigkeit. Wahrheiten sind vereinfachende und verallgemeinernde Festsetzungen. Das Geschehen der Wahrheit ist gekennzeichnet vom Charakter der Setzung, ist fingiert (WzM,516), in ihm drückt sich der Machtwille über das Seiende aus, das in seinem Werden nicht festgestellt werden kann. Weil Werden aber "die einzige Realität" (WzM, 12A) ist, kann Wahrheit auch als "eine Art Irrtum" (WzM, 493) begriffen werden, und zwar als eine notwendige, um überhaupt leben zu können im Entstehen und Vergehen. Aus der Sicht des Menschen ist Wahrheit: Irrtum (WzM, 535), Nützlichkeit (WzM, 507) oder Illusion (Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne, 1). Vom Willen zur Macht her begreift sich Wahrheit als Herr-werden über ... , als dem Chaos

---

1) Vgl. Der Wille zur Macht, Drittes Buch, Kap. I u. IV; ferner Martin Heidegger: Nietzsche Bd. I, Pfullingen 1961, S. 243, 508, 616.

des unbegrenzten Werdens Regeln auflegen (WzM, 515). "Der Wille zur Wahrheit ist ein Festmachen." (WzM, 552). Dieses wird zwar vom Menschen vollzogen, doch er aber überhaupt bestimmen kann, liegt in der Struktur des alles umgreifenden Willen zur Macht, der sich selbst als Festgemachten will, das heißt als etwas Bestimmtes und Konkretes und nicht als bloßen Drang oder Trieb. Indem der Wille sich als Etwas bestimmt und doch über jede faktisch vorliegende Begrenztheit hinaus will, ist er sein eigener Selbstwiderspruch. Dem Vorgang der Setzung von Endlichkeit widerspricht die jeweilige Aufhebung der gleichen Setzung durch eine neue.

Unter dem Gesichtspunkt der "Wahrheit" ist der Wille die je einzelne spezielle Setzung, damit wird der Macht-Charakter des Willens hervorgehoben, er ist Wille zu einer je besonderen Verwirklichung. Darüber hinaus hat der Wille noch einen anderen Aspekt, in welchem er nicht auf die Setzung hin betrachtet wird, sondern auf die Setzungshaftigkeit und so gewollt wird als "Kunst" (vgl. G-D, Herrschaft). In der schaffenden Unruhe und Nervosität scheint der Wille, dem dieser wird gesehen auf das Werden in ihm hin, auf das die Setzung zu einer Setzung Machenden. Das Setzende ist auch das eine Feststellung Durchbrechende, die "Kunst" ist der Wille in seinem Steigerungscharakter und nicht in seiner Tendenz auf Erhaltung. Möglichkeit des Mehrwerdens ist auch immer Gefahr der Verminderung, in beidem zusammen stellt sich die Lebendigkeit des Willens zur Macht dar. Diese Lebendigkeit wird in der "Wahrheit" scheinbar fest-gestellt, die "Kunst" hebt diese Fixation auf, sie wird damit zum "Stimulans" (G-D, Streifzüge 24) des Lebens. Will das Leben in seiner Lebendigkeit als Werden und Vergehen über den Anschein einer Verfestigung hinaus und ist so dessen "metaphysische Tätigkeit" (WzM, 853). Sie stellt das, was ist, nicht unter dem Blickwinkel der Fixierung dar, sondern in seiner Lebendigkeit, in seinem Wunsche nach mehr und in der Gefahr der Verminderung. Um etwas als Objekt erkennen zu können, muß es fixiert werden. Um dieses Festgemachte nicht als Totes und Starres zu betrachten, muß die Fixierung wieder durchbrochen werden. Beides ist gleich notwendig zum Leben.

Wie stellt sich die Manifestation und ihre Druchbrechung, die Fixierung und Auflösung, in ihrer wechselseitigen Beziehung dar, und zwar gedeutet in Hinblick auf die Einheit des Subjekts als eines je einzelnen und des gesamten Willen zur Macht als einem einzigen?

Der Mensch als Einzelner ist einerseits nur Bruchstück der allgemeinen Notwendigkeit des Willens zur Macht (als Quantität), zugleich ist er aber auch der ganze Wille zur Macht (als Qualität), in seinen Setzungen und deren Durchbrechung erfüllt er dessen Struktur. Es bleibt kein qualitativer Rest, da kein Anderssein möglich ist, sondern nur ein Noch-nicht-bewältigt-haben. Im Wahrheit-Setzen steht eine Punktuation des Willens gegen die andere und ist doch die ganze Notwendigkeit der Veränderung. Aus der Sicht des Subjekts ist der Wille zur Macht ein Differentes: 1. der das Leben ermöglichende Grund des Wechsels zwischen Konkretheit und Aufbruch, Fixierung und Übergang; 2. die bestimmte Endlichkeit als Macht gegen andere.

In seinem gründenden Charakter ist der Wille zur Macht nicht in einer Wahrheit zu fixieren, sondern nur zu repräsentieren als Kunst in seiner alles durchherrschenden Gegenwärtigkeit der Lebendigkeit. Subjektsein besteht hier aus der Weise der Teilhabe am Seienden im Ganzen in der Repräsentation, diese ist aber nur möglich als Teilsein. Die Ganzheit des Willens zur Macht ist nur als Verschiedenheit und Geteiltheit. Als Teilsein hat der Einzelne den Charakter der Subjektivität, da das Ganze aber nur subjektiv (in Einzelheiten) ist, hat das Seiende im Ganzen seiner Faktizität nach ebenfalls die Existenzform der Subjektivität, sie ist die totale Subjektivität, denn außerhalb ihrer ist nichts. Das Ganze ist Subjektivität im identischen Sinne, es begreift/bringt sich notwendig auseinander, um lebendig zu sein. Das Einzelsubjekt ist das Ganze im Sinne der Gleichheit, die Verschiedenes zusammenbringt auf der Basis der gleichen Struktur.2) Im Auseinan-

2) Vgl. Martin Heidegger: Identität und Differenz, Pfullingen 1957, S. 14; Max Müller: Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, 3. Aufl. Heidelberg 1964, S. 45.

derbringen desselben und im Zusammenbringen des Gleichen besteht Lebendigkeit. Der Gesamtwille zur Macht ist nur in seinen Einzelpunktuationen, und diese sind wiederum nicht beziehungslos nebeneinander, sondern nur gegeneinander im Ganzen. Einzelsein wird immer in Ganzheit, und Ganzheit ist immer in Einzelsein; beides ist wechselseitig immer wieder gegeneinander kreisend. Der Wille zur Macht stellt sich als je einzelner Machtwillen auseinander und damit gegeneinander, denn er will sich im Differenzieren als Einheit. Das Subjekt hat teil am Ganzen als Teil, und das heißt wiederum: Es hat teil am Ganzen als Ganzen, da dieses sich nur als Teilsein realisiert. Wahrheit als Teilsein und Kunst als Teilhabe bilden zusammen das Geschehen des Lebens.

Für Nietzsche drückt sich der Antagonismus von Einheit und Individualität auch unter den Begriffen "dionysisch" ("als dem in allem Wechsel Gleichen, Gleich-Mächtigen") und "apollinisch" ("der Drang zum vollkommenen Für-sich-sein ... zu allem was vereinfacht", WzM, 1050) aus. Hierbei ist das Dionysische einmal der Gegenpol des Apollinischen, besonders in den ersten Veröffentlichungen und Notizen (Vgl. GdT, passim). In den späteren Schriften wird "dionysisch" mehr und mehr zum Namen für das Gesamtgeschehen der Welt,so wie es sich für den Menschen darstellt; es ist dann das Zusammen von Einheit und Vereinzelung (Vgl. G-D, Was ich den Alten verdanke 4, 5).

Das Verhältnis von "Wahrheit" und "Kunst" ist kreisend. Es ist geschlossen in sich und dabei immer wieder sich vollziehend. "Wahrheit" ist keine dauernde, sondern nur eine momentane Fixierung von etwas als etwas. "Kunst" ist das Momentane der Feststellung und damit deren Veränderung. Sie transzendiert das Bestimmte auf ein anderes Bestimmtes hin und kennzeichnet damit erst die "Wahrheit" als eine Fest-machung, deutet auf deren Setzungscharakter und verweist auf das dem Setzen immer Vorliegende und Entgegenstehende, das immer auch ein Anderes ist als die jeweilige Setzung und deshalb nicht endgültig festgemacht werden kann. "Kunst" ist der Vollzug des Transzendierens über das bestimmt

Vorliegende hinaus, damit zeigt sie auf das nie bestimmt Vorliegende aber immer schon zugrunde Liegende und weist dieses als Werden auf, indem sie sich gegen das jeweils Bestehende wendet. Der Geschehenscharakter des Werdens auf seine gesetzliche Notwendigkeit hin betrachtet besagt: Immer wiederkehrende Differenzierung des Gleichen (Bestimmten) in der Identität desselben Grundes von Wille und Macht.

Der Mensch als Kreis-Sein ist einmal bestimmtes Etwas-sein, er ist ein Teil und hat von da aus seine Perspektive als je speziellen Umkreis, zum Zweiten ist der Umkreis Repräsentant von Ganzsein, da dieses sich nur in Perspektiven vollzieht. Das Geschehen in Umkreisen ist ein Sichselberleben als Perspektive, das Ganze ist selbst sein eigener Kreis, da es außerhalb seiner keine anderen Perspektiven gibt, und es als Welt alle Perspektive umfaßt. So ist der Wille zur Macht nicht nur je ein spezieller Kreis, sondern auch der Kreis schlechthin, der in sich selber kreist, indem er eine Unzahl von Einzelwillen oder Einzelkreisen in sich enthält.

III. DIE METHODEN NIETZSCHES

Wenn der Kreischarakter in seinem Wert für den Menschen betrachtet werden soll, ist es notwendig, über ihn eine sprachliche Fixierung zu treffen und doch darauf zu achten, daß in dieser das Ganze des Willens zur Macht in den Blick kommt, das heißt im Sinne der "Kunst" sich in seiner Lebendigkeit vergegenwärtigt. Nietzsche hat im Laufe seines Denkerlebens hierzu verschiedene Ansätze gemacht. Jeweils in verschiedenen Brennpunkten hat er versucht, einen Weg zu finden.

Die Methode eines Denkens als Weg des Fragens ist nicht nur durch ein eventuelles Ziel gekennzeichnet, sondern ebenso durch ihren Verlauf, der die Geschichte eines Denkens darstellt. Bei Nietzsche mehr als bei anderen Suchenden ist die Art seines Vorgehens Schwankungen unterworfen. Der treibende Motor hierbei ist das ständige Bewußtsein des Nichtausreichens dessen, was jeweils "gegeben" (J, 36) ist. Das im Denken erfahrene Ungenügen des Willens am Erreichten ist das "Gewissen der Methode". Leitmotiv des Unterwegsseins ist die Frage nach einem möglichen Sinn für den Fragenden, sie wird bis an ihre "äußerste Grenze getrieben", bis zum "Unsinn", der Punkt, wo der Suchende zwischen sich und der Frage keinen bedeutungsvollen Bezug mehr sehen kann. "Methode" ist dabei kein Schema, welches auf materiale Objekte angewendet wird, um über deren funktionale Struktur etwas aussagen zu können. Abgesehen davon, daß die Annahme ablesbarer Strukturen in sich schon die Möglichkeit einer zu weit gehenden Vorausentscheidung im Selbstbezug menschlichen Denkens enthält 1), wird bei einer solchen Betrachtung nicht genügend berücksichtigt, daß die Methode immer auch der Weg eines Menschen ist, auf welche Tatsache es Nietzsche gerade ankommt. Methode ist dann kein vorentworfenes Modell in Anwendung auf einen Inhalt, sondern sie ist selbst das Material, "die wertvollsten Einsichten sind

---

1) S. Fritz Wagner: Der Historiker und die Weltgeschichte, Freiburg 1965, S. 161.

die Methoden." A 13; WzM, 469). Sie bilden die Geschichte eines sich ständig ändernden Menschen in Beziehung zu seinen Wandlungen, welche sich in sprachlicher Fixierung als Erkenntnis artikuliert. Letztere bedeutet nach Nietzsche nicht Angleichung des Denkens an vorhandenes Material im Sinne einer Entsprechung beider. Statt der anzustrebenden Kongruenz zweier Koordinatensysteme (Denken-Sein) ist Erkenntnis das "immer weiter in Verhältnis Setzen" von vorher getrennten Einzelheiten ("Kräften"; XI, 179), das Durchstoßen engerer Horizonte zu weiteren unüberschaubareren und deshalb umgreifenderen und problematischeren. Insofern ist sie verbunden mit Mut und Feigheit, welche an die Stelle von Richtigkeit oder Falschheit treten. 2)

Wenn man den Weg des Denkers Nietzsche in Etappen einteilt, so gelangt man zu drei Akzenten. Diese sind keine Stufen, die überschritten werden, sondern permanent vorhanden. Es ist nicht so, daß der "positivistische" Zug des "Menschlichen, Allzumenschlichen" etwas ganz Neues für Nietzsche darstellt 3), diese Tendenz gab es vorher, und sie ist auch noch später zu beobachten. Neu ist jedoch der Grad seiner Hervorhebung und damit verbunden dessen Ausbildung zu einer Blickrichtung, wodurch es erst gerechtfertigt ist, von einer Methode zu sprechen. Die drei unterschiedlichen Blickrichtungen in Nietzsches Denken sind: 1. der ästhetische Weg; 2. der kritische Weg; 3. der dionysische Weg. Alle drei haben gemeinsam eine bestimmte Weise des Fragens und Antwortgebens, die sich als "kreisförmig" bezeichnen läßt.

---

2) Zum positivistischen Erkenntnis-Begriff vgl. Hans Albert: Probleme der Wissenschaftslehre in der Sozialforschung in: Handbuch für empirische Sozialforschung, Bd. I, Stuttgart 1962, S. 38f.

3) S. Ges. Briefe, Bd. II, 2. Aufl. Berlin u. Leipzig 1902, S. 549f; Karl Schlechta/Anni Anders: Friedrich Nietzsche - Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens, Stuttgart 1962, S. 65f.

Die ästhetische Methode ist von dem Philologen bestimmt, der die Kunst, vornehmlich am Beispiel der altgriechischen, zum Kriterium der Wahrheit macht. Diese enthüllt sich als Übermaß, daß Dasein auf einem "verhüllten Untergrunde des Leidens" ruht (GdT, 4), wobei die Verhüllung dieses Leidens durch die Kunst ins Werk gesetzt wird. Kunst enthüllt den Grund der Welt als Übermaß und Leiden und überdeckt dies wieder im Gestaltungswillen zum Maßvollen. Als immer wiederkehrendes Zusammenspiel von Übermaß und Maß rechtfertigt die Kunst das Dasein und die Welt als "ästhetisches Phänomen" (GdT, 5 u. 24), indem sie das Unbegrenzte der Welt und des Werdens in endlichen Gestalten aufscheinen läßt. 4) Das Kreismoment besitzt in ihr tragischen Charakter: Der Mensch als der immer sich wandelnde erfährt die Grenzen seiner selbst; er kann nie über sich hinausfragen und ist doch von dem bestimmt, was er je nicht ist. Das Maßlose kann er nur im Schein verwirklichen aber nie als das Maßlose Allumfassende selbst.

> Man muß selbst die Illusion wollen, darin liegt das Tragische. (X, 119).

Tragik wird verstanden als das dauernde Sichändernmüssen und dabei doch nie zum Grunde der Änderungen gelangen können. (S. Teil A. II. 2.).

Die kritische Methode wird von dem Laien bestimmt, der durch den wissenschaftlichen Aufschwung seiner Zeit beeinflußt wird und versucht, mit Hilfe von vor allem Physik und Psychologie (Physiologie) etwas über die Wirklichkeit auszusagen. Die Tendenz geht auf quantifizierende Sprache zur Abwehr moralischer und theologischer Vorstellungen, wobei diese Absicht beinhaltet, daß die Sprache trotz der Abwehrhaltung eine qualifizierende sein will. Anfangs besteht bei Nietzsche eine Vorliebe

---

4) In der Beurteilung der Kunst als Vermittlung von Maß (Vernunft) und Übermaß (Leidenschaft) hat Nietzsche einen Geistesverwandten in Eugène Delacroix. Vgl. dessen "Journal", Paris 1960, II, p. 85; III, p. 24; s.a. J, 256; WzM, 103, 105; XIV, 138, 181, 200.

für physiologisch geprägte Überlegungen, da sich hierbei physikalische (nicht-moralische) und psychologische (Moral-begründende) Akzente verschmelzen. Im weiteren Verlauf seines Denkens findet sich die Psychologie als Mittel der differenzierten Sezierung (MA I, 37) immer mehr im Mittelpunkt. Die das Denken dabei auszeichnende Haltung ist die Redlichkeit (s.u.): "die Dinge sehen, wie sie sind ... aus hundert Augen", und das bedeutet "aus lauter persönlichen Augen" (XII, 13/14). Die kritische Methode ist nicht nur Aufdeckung, sie ist zugleich Aneignung, Einverleibung; ihr Zentrum ist das Individuum, welches nach dem Grade seiner "Kraft" (FW, 110) eine Funktion dieser Einverleibung und auch deren Mitte als Beweggrund ist. Der Begriff des Kreises tritt hier in enge Beziehung zu dem der Kraft 5), und zwar mit physikalischer Betonung im Verhältnis zur Welt und psychologischer im Verhältnis zum Menschen. (S. Teil A. III. 4.).

In der dionysischen Methode treffen ästhetische und kritische zusammen; sie werden Voraussetzung zur nihilistischen Wertzerstörung und Wertsetzung. In ihren extremsten Weisen als Grundfaktum des Willens zur Macht und als schwerster Gedanke der Ewigen Wiederkunft fallen "Kunst" und "Wahrheit" ineins. Der Begriff des Kreises wird hier zu einem ontologischen, und das heißt bei Nietzsche: werthaften. In seinem bewegenden Impuls ist er Wille zur Macht, als bewegt geschlossene Immanenz ist er Ewige Wiederkunft. Beides artikuliert sich methodisch als "Schein" und "Interpretation". (S. Teil A. IV, 3. und B. IV. 5.).

Die Beantwortung der Frage nach einer Beurteilung von Nietzsches Welt- und Selbstverständnis ist nur möglich unter dem Blickwinkel des Problems vom "Werte der Wahrheit" (GdM III, 14). Dessen Basis ist die Verbindung von Vernunft ("Wahrheit") und Leidenschaft ("Kunst") zu einer je einmaligen menschlichen Ganz-

---

5) Dieser wird später von dem der Macht abgelöst. S. Fritz Leist: Heidegger und Nietzsche in: Philosophisches Jahrbuch, Bd. 70, München 1962/63, S. 381f.

heit innerhalb einer Struktur der Einmaligkeit. Der junge Nietzsche formuliert als Aufgabe: "aus Naturwissenschaft und Geschichte ein System des Reellen auf(zu)stellen" (HKG WII, 54). Hierin liegt eine Quelle des Mißverständnisses über ihn, wenn Formulierungen, die den Charakter der "Wahrheit" tragen, als bloßes Faktum mit leidenschaftlichen Maximen gleichgesetzt werden. Damit wird das ontische Faktum als hier und jetzt so Vorliegendes ohne Bedacht auf seine Faktizität hin überinterpretiert, da der Faktumscharakter selbst die "Unbedingtheit" (J, 22) der Bedingungen ist. Kein Faktum ist selbst ohne Perspektiv-Charakter und deshalb durch diesen bedingt.

> Niemals noch hängte sich Wahrheit an den Arm eines Unbedingten. (Z I, Von den Fliegen des Marktes; ferner: J, 4, 31, 154).

Wille zur Macht ist so gesehen nicht Faktum sondern "Ur-Faktum" (J, 259). Bei den dieses Ur-Faktum konstituierenden "Wahrheit" und "Kunst" handelt es sich nicht um Getrenntes, das in einer Einheit gleichgesetzt wird, sondern um das Identische des jeder Einzelheit vorausliegenden Grundes, das auseinandergestellt wird, um das Geschehen der Veränderung einsichtig zu machen. Das Erste des philosophischen Denkens ist die Einheit (oder Ganzheit) desselben Willen zur Macht als Grund/Sinn der Verschiedenheit und von daher die ontische Verschiedenheit, die sich gleichsetzen läßt als aus demselben Prinzip entspringend. (Wobei methodisch von der ontischen Verschiedenheit ausgegangen wird.).

Nietzsche selbst ist von der Überinterpretation einzelner Fakten nicht freizusprechen, aber er hat sich daneben ständig um methodisch ontologische Grundlegung bemüht. Diese Aufgabe stand ihm schon früh vor Augen:

> Wissenschaft, Kunst und Philosophie wachsen jetzt so sehr in mir zusammen, daß ich jedenfalls einmal Centauren gebären werde.
>
> ... auch merke ich, wie mein philosophisches, moralisches und wissenschaftliches Streben einem Ziele zustrebt und daß ich - vielleicht der erste aller Philologen - zu einer Ganz-

heit werde.
(HKG BrIII, 28 resp. 31, Februar 1870).

Zwar können "Wahrheit" und "Kunst" nur zur Integration gebracht werden, weil sie auseinandergestellt sind. Aber ihre Vereinigung ist kein Unisono, beide behalten ihre Stimme in gegenseitiger Relevanz. Welche Sprache ist geeignet, etwas über dieses Verhältnis auszusagen? Sie muß Elemente beider enthalten. Nietzsche schien das am ehesten gewährleistet, wenn er zur Verdeutlichung Symbole und Zeichen benutzte. Im Symbol fällt feststellende Erkenntnis und übergreifende Werterfahrung zusammen; das Zeigen ist in der Handhabung des Deutenden repräsentative Funktion des Auszusagenden, das zugrundeliegt.

IV. DAS KREISZEICHEN

Im Schlußfragment von "Der Wille zur Macht" (Nr. 1067 von 1885) fragt Nietzsche: "Wollt ihr einen Namen für diese Welt?", und nennt dann den Willen zur Macht (s.a. XII, 50). Außer dem Namen-Sein kennzeichnet diesen ferner, daß er "Lösung" und "Licht" ist. An anderer Stelle spricht er von ihm als "Pathos" und "elementarste Tatsache" (WzM, 635) 1). Unter der Bezeichnung des Willen zur Macht ist zweierlei subsumiert: ein Faktum und ein Name. Nietzsche spricht nicht von einem Begriff; das deutet darauf hin, daß es sich dabei nicht um etwas Begreifbares im Sinne von abgrenzend und umgreifend zu Erfassendes handelt. Der Wille zur Macht bleibt problematisch, selbst als "Lösung" ist er nur eine spezielle ("meine dionysische Welt") und doch zugleich das "Licht" als die Perspektivität, welche diese Lösung ermöglicht. Im Zusammenfall von Licht und Lösung ist er ein Symbol. 2) "Name" bedeutet dann das Nennen dieses Zusammenfalls, womit eine Dynamik ausgesprochen ist, die der Doppelheit von Wahrsein und Kunstsein. Das Licht im Sinne von Aufscheinen der Lebendigkeit ist nur als je eine Lösung, die scheinbar im Wort des Geschen der Welt ganz vor das Verständnis des Menschen bringt, indem sie es in ihrer Gesetzlichkeit nennt. Die Lösung ist nie eine endgültige, obwohl immer endliche konkret bestimmte, sie weist durch ihre Unabgeschlossenheit ständig auf das Andere hin. Licht und Lösung sind wechselseitig aufeinander kreisend bezogen.

Der Kreis als Symbol nennt die in den Grundworten Nietzsches gemeinte Dynamik ausdrücklich. Dabei ist zu beachten, daß

1) Vgl. auch: J, 259 (Urfaktum der Geschichte); J, 186 (Essenz der Welt); GdM II, 12 (Wesen des Lebens); WzM, 693 (das innerste Wesen des Seins); XIV, 327 (das letzte Faktum, zu dem wir hinunterkönnen).

2) Zur Bedeutung des Symbols s. Max Müller: Existenzphilosophie, S. 245f, 252f; zum Namen s. Fritz Leist: Nicht der Gott der Philosophen, Freiburg 1966, S. 27f, 91f.

von einer solchen Dynamik rechtmäßig erst gesprochen werden kann, nach dem Nietzsche den Gedanken der Ewigen Wiederkunft konzipiert hatte, also etwa ab 1881. Er verwendet jedoch auch vorher den Begriff des Kreises häufig, und aus der Weise des Gebrauchs ist zu ersehen, wie seine Gedanken im Laufe der Jahre an Tiefe gewinnen. So bildet die Unterscheidung von apollinisch-dionysisch und weiter der Begriff der Kraft eine wesentliche Vorstufe für seine späteren Ausführungen. Zudem ist zu beobachten, daß der Kreis-Begriff schon in sehr früher Zeit für Nietzsche von besonderer Anziehungskraft ist.

Der Kreis oder Ring besitzt sowohl Zeichen- wie Symbol, wissenschaftliche wie auch ästhetische Bedeutung. Er findet sich in den Kulturen aller Völker und wird als heilig verehrt (So in Tibet in der Gebetsmühle) oder mechanisch praktisch verwendet als Rad. Unter Beibehaltung von Grundmerkmalen ist er vieldeutig wie kaum ein anderer Begriff. In der etymologischen Auslegung 3) des Kreises treten zwei Momente hervor: das Ritzen des Kreises im Sinne von "eine Kreislinie ziehen" und der Bezirk, den eine geschlossene Kreislinie umfaßt. Die Bedeutungen des Wortes "Ring" weisen auf das Runde des Kreises hin und besitzen darüber hinaus eine enge Verwandtschaft zu "ringen" im Sinne von "sich im Kreise bewegen", "kämpfen", und zu "Rang" als Ausdruck für die zu einem festen Kreise geladenen Mitglieder (zum Beispiel für ein Gericht). Ferner ist der Ring das zu einem Kreis zusammengeschlossene Ding. Im Wesentlichen kommt es bei Nietzsche auf die zwei Grundbedeutungen an:

1. die begrenzte und geschlossene Versammlung
2. das tätige und kämpferische Verändern unter den von 1. bestimmten Voraussetzungen.

Dabei ist der Gebrauch der Worte zu unterscheiden vom buchstäblichen Wortsinn, wie er zum Beispiel in der Geometrie notwendig ist. Nietzsche lehnt dies für philosophische Aussagen ab (s.u.).

---

3) Friedrich Kluge: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 18. Aufl. Berlin 1960, S. 401 resp. 601.

Ein Symbol darf nicht formelhaft verstanden werden, es ist problematisch, kein überschaubares oder abgrenzbares Bild, sondern eine Frage, nur, die Frage ist selbst eine innerhalb eines Kreises. Kreis als das, innerhalb dessen Kreisen möglich ist, stellt einen Entwurf dar in dem Sinne, daß ein Ganzes von Wirklichkeit auf die möglichst umfassendste Weise beschrieben werden soll. Es ist zwar eine Aussage über alles Wirkliche, die aber insofern nicht über dem Aussagenden steht, als er selbst mit seiner Aussage innerhalb dessen ist, über das er spricht. 4) Hierin liegt die Problematik des Kreis-Symbols. In ihm repräsentiert sich das Bewußtsein der Notwendigkeit der eigenen Korrektur in jeder Formulierung selbst.

Lou Salomé nennt als "das Kennzeichen der ganzen Geistesart Nietzsches" die "in sich zurücklaufende, niemals stillstehende Bewegung" und bezeichnet den Kreis als "Symbol und Geheimzeichen" 5) in seinen Werken. Die Vermutung liegt nahe, daß der Begriff nicht zufällig von Nietzsche ausgewählt wurde, sondern in notwendigem Bezug zu seinem Denken steht. 6) Kennzeichen einer solchen Denkweise ist deren Interpretation des Satzes vom Widerspruch aus der Frage: Inwiefern ist Widerspruch nicht Widersinn, und wie ist die Diskrepanz von logischer Unvereinbarkeit und ontischem Zusammensein zu deuten? 7) In dem Identitätssatz A ist A wird dabei versucht, dem Identitätszeichen "ist" zwischen dem

---

4) Über metaphysische Begriffe vgl. Martin Heidegger: Zur Seinsfrage, 2. Aufl. Frankfurt/M 1959, S. 23.

5) Lou Andreas-Salomé: Friedrich Nietzsche in seinen Werken, S. 49 resp. S. 50 (s.a. S. 254).

6) Hierauf wurde bei anderen Denkern hingewiesen von Hans Leisegang: Denkformen, 2. Aufl. Berlin 1951, S. 61f.

7) Vgl. Immanuel Kant: Versuch, den Begriff einer negativen Größe in der Weltweisheit einzuführen, Akademieausgabe Bd. II, S. 171f; insbes. S. 190, 194.

Identischen Geschehenscharakter zu geben in der Bedeutung von A wird A, ohne daß dieses "wird" etwas Zukünftiges als Nicht-Seiendes besagt, sondern Zukünftiges versteht als jetzt Anwesendes. 8) Das im Terminus "wird" Gemeinte des Werdens besagt, im Moment der Identität geschieht Veränderung. Somit kann auch davon gesprochen werden, daß das Identische in sich different ist, A zu $\overline{A}$ wird. In jedem Augenblick "ist" das mit sich identische Werden Entstehen und auch sich ausschließend sein eigenes Vergehen als Widerspruch. Klassisches Beispiel hierfür ist das Denken über die Verbindung von Leben und Tod im menschlichen Dasein (s. Röm. 6. 3f; Joh. 12.24). Beide widersprechen sich und sind doch immer zur selben Zeit aufeinander bezogen. In der gleichen Weise trägt die Welt jeden Widerspruch in sich, aber als alles Wirkliche ist sie dabei in sich geschlossen, so daß die Widersprüche der tätige Impuls ihrer Immanenz sind. 9)

In dem häufigen und vielseitigen Gebrauch des Kreissymbols liegt nicht nur die zu bejahende Chance einer Vieldeutigkeit, sondern auch die Gefahr des Mißverständnisses. Die leichte Verständlichkeit der alltäglichen Umgangssprache über das, was ein Kreis ist, enthält die Möglichkeit der Eindeutigkeit und endgültigen Definiertheit, als welche der Kreis nicht mehr Problem oder Frage ist, sondern nur ein gängiges Bild, eine Metapher. Nietzsche selbst sieht dies und warnt davor:

> Zwischen dem Ähnlichsten gerade lügt der Schein am schönsten; denn die kleinste Kluft ist am schwersten zu überbrücken. (Z III, Der Genesende 2).

Der Kreis als Faktum genommen: "Das Ganze ist Kreis.", verdeckt mehr, als er enthüllt; eher schon trifft die Aussage in ihrer verba-

---

8) Vgl. Martin Heidegger: Identität und Differenz, passim; Ernst Bloch: Philosophische Grundfragen I, Einsichten in den Nihilismus und die Identität, Frankfurt/M 1961, passim.

9) Vgl. Eckhard Heftrich: Nietzsches Philosophie - Identität von Welt und Nichts, Frankfurt/M 1962, S. 57f.

len Form zu: "Das Ganze ist kreisend.", das heißt bewegt in sich selbst. Hinzukommt, daß damit auch eine Interpretation der Aussage selbst angezielt ist, wie das Ganze in seiner Seinsweise erkannt wird: kreisend im Kreisen. In dieser Feststellung ist eine Aporie impliziert, es ist die Fest-machung von etwas Nicht-Feststellbarem. Die Aporie bringt "die Logoi zum Schwingen", 10) in ihr kommt die Lebendigkeit des Willens zur Macht als "Kunst" zum Aufschein.

---

10) Platon: Euthyphron, 11 b 8.

V. DIE FRAGE NACH SINN ODER WERT

In seinen "Erinnerungen an Friedrich Nietzsche" 1) schreibt Paul Deussen, Nietzsches Lieblingswort in Schulpforta sei "sinnig" gewesen. Damit hätte eine "innere Freude an allem, was schön, wahr und gut ist" ausgedrückt werden sollen, "ein Ausruhen und sich Genügen lassen an den Schätzen des eigenen Innern". Wenn auch das spätere dionysische "Ja" wenig mit der hier geschilderten Idylle zu tun hat, so verbindet beides doch die Konzentrierung auf den Begriff "Sinn". Was etwas für Jemanden gilt, was es wert ist, dies ist der Zielpunkt von Nietzsches Denken. Gibt es Wert und wenn ja, was ist Wert? Wert ist die Frage nach dem Warum eines Seienden für den Menschen. Das, was ist, wird mit der Warum-Frage auf seine Ursachen und Prinzipien hin untersucht unter dem Aspekt, ob der Einzelne dazu jasagen kann oder es verneinen muß. Das Jasagen muß mit dem Tun identisch werden und beides sich ohne Mangel aufeinander beziehen lassen, darin liegt das Glück des Menschen. Die Wert-Frage wird dabei nicht als Detailfrage nach einer speziellen Ursache von etwas gestellt, sondern "als Ganzes" (Eh, M 2). In der Bezeichnung "Ganzheit" ist Einheit im Sinne eines alles Geschehen durchwaltenden Prinzips gemeint, welches nicht Homogenität bedeutet, ebensowenig wie Prinzip weniger als causare zu bestimmen ist, sondern vielmehr als condere. Wert heißt Wert-Setzung und -Stiftung.

Die Frage nach Sinn oder Wert stellt den Menschen in die Mitte zweier Tendenzen, er kann fragen nach dem Grund, nach dem, was ein Seiendes dazu ermöglicht, so zu sein, wie es ist; und er kann fragen nach dem Ziel, wozu es so ist, wie es ist (Vgl. WzM, 550, 551). Darüber hinaus besitzt Sinn die Doppelbedeutung von Heil und Verständnis, Verständnis als Einsicht in eine

---

1) Leipzig 1901, S. 99.

Gesetzlichkeit und Heil als Jasagen und sich ungebrochen umschlossen geborgen wissen. Die Frage (cur) ist gekennzeichnet durch ihr Wohin (quo) und ihr Woher (unde). Beides fällt zusammen in der Situation des Fragers, der sie sich als gegenwärtiger stellt, gekoppelt an ein entscheidendes mögliches Ja oder Nein. Wie versteht Nietzsche die Begriffe, von denen gesagt werden kann, daß sie der Impuls seines Denkens sind als antreibende Kraft und letzter Zielpunkt?

Der Begriff "Ziel" in der Bedeutung von "letztes Ziel" (MA I, 638), das heißt eine planmäßige erkennbare Bewegung des Weltganzen auf einen Punkt hin und die Bestimmung des Ganzen von diesem Punkte her wird von Nietzsche verneint (MA I, 33; M, 108; WzM, 25, 1062). Gegeben wird diese Antwort aus der Grunderfahrung von der Absichtslosigkeit des Werdens und in zeitgeschichtlicher Antistellung gegen die christliche Interpretation der Geschichte. Das bedeutet nicht grundsätzlich, daß es keine Ziele geben könne, nur muß es sich um ein "erlaubtes" (FW, Vorrede 1) und um "einzelne" (WzM, 269) handeln. Das Kriterium für die Erlaubtheit ist die Redlichkeit, es darf keine Ziele geben, die ihr als der irdischen widersprechen, und sie müssen aus dem Individuum kommen, das sie sich als "versucherische" (WzM, 260) setzt, als problematische und nicht dogmatische.

Die Leugnung eines Zweckes in oder hinter den Dingen folgt aus den gleichen Erfahrungen. Statt eines Zweckes gibt es nur "Notwendigkeiten" (M, 130). Trotzdem ist nicht daran zu zweifeln, daß der Mensch zu wissen verlangt, "warum er existiert" (FW, 1). Wenn dieses Warum momentan nicht zu beantworten ist, heißt das nichts weiter als: nur "eine Interpretation ging zugrunde" (WzM, 55.1) und mit ihr nur eine Art der Auslegung von Zweckhaftigkeit. Der Zweck ist eine Interpretation von etwas, und zwar eine "beschönigende" (FW, 360); er ist die Aufstellung einer Ordnung, kleinere Einheiten erscheinen als Funktion von größeren. Funktion von ... als Abhängigkeit kennzeichnet die Zwecksetzung als Übermächtigen kleinerer Zusammenhänge durch

umfassendere, ist eine Energie und - entscheidend - eine "Energie in uns" (WzM, 260), die sich ausprägt in der unterschiedlichen Betonung einzelner Tatbestände gegeneinander. Das Wichtigste für die Aufstellung von Zwecken ist die leitende Absicht dabei. Aus der Erfahrung, daß Zwecke ihre Gültigkeit verlieren, läßt sich schließen, daß sie unbrauchbar geworden sind. Sie haben ihre Wurzel im Geltung heischenden Menschen und sind nicht den Dingen immanent, sind nicht aus Tatsachen ablesbar, sondern Tatsachen-Interpretationen: "Tatsachen gibt es nicht, nur Interpretationen." (WzM, 481).

Bei der Verwendung des Begriffes "Sinn" ist Nietzsche ebenfalls durch die zeitgeschichtliche Situation beeinflußt. Nach der christlichen Auslegung des Sinnbegriffes auf die Welt und dessen Unglaubwürdigwerden folgt als Gegenschlag die Leugnung von Sinn überhaupt (FW, 373; WzM, Zum Plan, 765), damit einher geht die Kritik an der Art, wie der Mensch bisher die Sinnfrage gestellt hat (FW, 357; WzM, 36, 599). Mit der Erfahrung einer sinnlosen Welt ist jedoch nicht der Sinn aus der Welt geschafft, im Gegenteil wird er als Problem bedrängender, der Mensch leidet am "Problem seines Sinnes" (GdM III, 28), ihm fehlt das "Dazu des Leidens", er fühlt sich von einem bedrohlichen "Umsonst" umgeben. Der Wille zur Wahrheit erscheint als Frage: Warum überhaupt Wahrheit? Die Rechtschaffenheit gelangt zu dem Schluß: Sinn ist vor allem nichts "an-sich" (WzM, 556, 590), sondern immer Beziehung und Perspektive, ist keine Frage außerhalb meiner selbst. Aus dem neutralen "was ist das?" wird das leidenschaftliche "was ist das für mich?" (Vgl. WzM, 35). Das "ist" hat hier den Charakter von "gelten", dessen Quelle ist der Mensch als interpretierendes Individuum. Sinn wird nicht abgelesen, sondern hineingelegt (WzM, 1011), ist irdisch und vom Einzelnen geschaffener.

Auch der Wert-Begriff ist bei Nietzsche geprägt vom Kampf gegen die christliche Weltdeutung für eine neue unter der Anerkennung der Notwendigkeit von Wert für das menschliche Dasein (MA I, 33; FW, Vorrede 2; WzM, Vorrede 4, 254). Die neue

Wertgebung hat mehrere Voraussetzungen zu erfüllen: Sie muß sich Rechenschaft geben über ihre Herkunft (Psychologie), hierbei entdeckt sie die Angewiesenheit des Wissens auf den Wert, der Vernunft auf die Leidenschaft, und findet sich immer schon in einer Welt, die als Ganzes unabwertbar oder wertgleich ist (WzM, 708) und den Charakter der Veränderung besitzt, die geschieht in Ballungen zu Quanten von unterschiedlicher Größe und Kraft. In diesem Werden ist der Wert das "höchste Quantum Macht, das der Mensch sich einzuverleiben vermag" (WzM, 713). In den Veränderungen der Welt ist der einverleibte Wert (das Bejahen können, WzM, 1007) das Kriterium für die erreichte Machtstufe des Individuums. Er ist die Bedingung dafür, daß sich der Mensch im Werden erhält, und daß er wächst (WzM, 715, 507) als "komplexes Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens" (WzM, 715). So gesehen kann Nietzsche den Wert auch als Nützlichkeit auslegen (WzM, 617, 649). Wie der Einzelne sich im Werden erhält und steigert, sich neue Perspektiven eröffnet, darin mißt sich für ihn der Wert der Welt, dadurch erst wird er.

Die Klärung des Wert-Begriffes hat erbracht, daß Wert als Aufgabe gestellt werden muß in der Doppelheit von Einsicht und Leidenschaft mit dem Ziel eines möglichen Ja zum Werden. Das bedeutet, Wert ist kein absolutes Gefühl der Zustimmung, sondern wird selbst begründet durch den die Welt bestimmenden Willen zur Macht. "Wert" ist eine ontologische und nicht primär eine ethische Kategorie, unter der sich Menschsein im Willen zur Macht vollzieht. Die bloße Erkenntnis dieses Sachverhalts ist kein Werten, sondern das besteht nur als Wert-Setzung, und in diesem Vorgang verwirklicht sich der Mensch. Da es sich hierbei um eine Aufgabe handelt, wenn auch um eine notwendige, ist Wert immer nur möglicher Wert oder Mehr-Wert, er ist nicht das Vorliegende, sondern das aus eigenem Impuls Hinzuzugebende. Der Mensch entscheidet über die konkrete Gestaltung der Hinzugabe, und er wird nur er selbst, wenn er und indem er Hinzugabe ist.

TEIL A

KREISEN ALS FAKTIZITÄT DER WELT

I. JUGENDJAHRE

Schon während seiner Schulzeit in Pforta als knapp Achtzehnjähriger verfaßte Nietzsche kleine philosophische Schriften. Die beiden bedeutendsten sind "Fatum und Geschichte" und "Willensfreiheit und Fatum" vom Frühjahr 1862. In "Fatum und Geschichte" benutzt er zur Beschreibung des Zusammenhangs von Mensch und Natur sowie Einzelmensch und Gesellschaft das Bild des Kreises; alles bewegt sich in ungeheuren, immer weiter werdenden Kreisen umeinander. In der Geschichte abstrahiert der Mensch von seinem engen Kreis auf die ihn umgebenden größeren des Volkes und der Menschheit, die Naturwissenschaft sucht "das gemeinsame Zentrum aller Schwingungen, den unendlich kleinen Kreis" (HKG WII, S. 55). Sehr früh begann Nietzsche mit dichterischen Versuchen, auch hier verwendet er das Kreiszeichen an einigen Stellen:

Des Weltalls ewge Räder
Rollen im kreisenden Lauf
Des Erdballs rostige Feder
Zieht stets sich von selber auf.
(HKG WII, S. 69; vom Juli 1862)

Die Bewegung des Weltalls ist in sich geschlossen und besitzt in seinem Verlauf die Kraft, sich ohne Anfang und Ende und ohne fremden Impuls selbst wieder zu neuer Spannung aufzuziehen. In diesen Aufzeichnungen gibt es für Nietzsche keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen Natur- und Geschichtswissenschaften; es handelt sich nur um eine jeweils andere Blickrichtung und um eine andere Größenordnung. Die Naturwissenschaft befaßt sich mit einem Detail und ist dabei auf der Suche nach dem Prinzip aller Details in Form des einfachsten und zugleich umfassendsten Gesetzes. Die Geschichtswissenschaft faßt den Menschen als Teil der gesamten Menschheit und sucht durch die Prinzipien des Einzelmenschen hindurch zu Urteilen über die Gesellschaft zu gelangen.

Ein Jahr später schreibt er über "Die Quellen des Naturgenusses" (HKG WII, S. 256). Es sind dies: das Naive in der Natur, verglichen mit der menschlichen Bildung und Schuld und das Gleichbleibende der Natur gegenüber dem menschlichen Seelenwechsel. Das Gleichbleibende ist "das Streben- und Ziellose, sich selbst Genügende, die ewige Einheit mit sich selbst". Die Welt ist vorerst für ihn das Andere, Betrachtete, das schon durch die Weise der Betrachtung vom Menschen unterschieden ist. Betrachtung ist ein sich bildender verändernder Prozeß, der in Beziehung steht zum Objekt, das in sich ruht und lebt. Die Natur hat dabei den Charakter des Anfangs, des Grundes, der letzten Basis.

Neben den Aussagen über die Natur steht eine andere vom September 1863, in welcher der Begriff "Welt" im Sinne von umfassendstes und größtes Ganzes gebraucht wird. Die Welt ist für den jungen Nietzsche nicht nur ein Zusammenspiel vieler einzelner Momente, sondern auch möglicherweise der letzte Ring, über den der Mensch nicht mehr hinausreichen kann, weil er immer noch von ihm umgriffen wird.

> Und so entwächst der Mensch allem, was ihn einst umschlang; er braucht nicht die Fesseln zu sprengen, sondern unvermutet, wenn ein Gott es gebeut, fallen sie ab; und wo ist der Ring, der ihn endlich noch umfaßt? Ist es die Welt? Ist es Gott? (Schluß von "Mein Leben", Faksimile-Sonderdruck, Frankfurt/M 1936)

Der den Menschen tragende Boden ist ein Ring, der ihn immer noch umgreift. Kennzeichnend für das Tragende ist sein umschließender Charakter, der sich dem Menschen als Welt oder als Gott zeigt. Beides stellt etwas dar, was nicht mehr in einem Anderen begründet werden kann, sondern als das Umfassendste in sich gründet und ohne Grund außerhalb seiner selbst ist.

In den Bedeutungen, die der junge Nietzsche dem Kreissymbol unterlegt, sind seine späteren Aussagen schon in Anklängen enthalten: der Kreis als Name für das den Menschen Umgrenzende der Welt und Geschichte und der Kreis als Ordnungsprinzip und Gesetzmäßigkeit von allem, was ist, als Zentrum und Bewegungs-

form des Ganzen. Hierbei ist das Zentrum in sich bewegt und wird von seiner eigenen Dynamik angetrieben. Entsprechend seiner programmatischen Absicht, ein "System des Reellen" (HKG WII, S. 55) aus Natur und Geschichte aufzustellen, treffen in den Bedeutungen des Kreises naturwissenschaftliche und geschichtswissenschaftliche Momente zusammen. Das, was ist, geschieht nicht beliebig zufällig, sondern es erfüllt ein notwendiges Prinzip, dies selbst ist nicht statisch-geometrisch, sondern lebendig-dynamisch. Welt geschieht prinzipiell (in sich gründend) dynamisch (als Leben).

II. BASLER ZEIT

1. DER EINFLUSS DER GRIECHISCHEN ANTIKE

Die Schule hatte Nietzsche ein fundiertes Wissen über die Antike vermittelt, welches er im Verlauf seines Studiums erweiterte. Die ersten Jahre als Professor in Basel, klassischer Philologe mit betont philosophischem Bezug 1), arbeitete er in seinem Fache über altgriechische Religion, Philosophie und Kunst, dachte vornehmlich unter Bezugnahme auf die Antike und bemühte sich um ein eigenes Verständnis derselben. In seinen vollendeten und fragmentarischen Arbeiten aus der Zeit gestattet die philologisch-philosophische Verdeutlichung der Texte einen vorsichtigen Schluß auf mögliche persönliche Identifizierung mit ihnen. So hat sich die Art und Weise, die Welt mit Hilfe bestimmter Symbole zu beschreiben, vom Beginn bis zum Ende seines Denkweges durchgehalten, wenn er die Symbole auch anfangs mehr zustimmend übernommen haben mag und sie erst langsam mit eigenen Inhalten und Akzentuierungen versah. Das Motiv seines Denkens war von Anfang an, das Ganze der Welt in seiner Bedeutung für den einzelnen Menschen aufzuzeigen und dabei eine unangemessene anthropozentrische moralische Sichtweise zu vermeiden. 2) Wobei diese Gefahr von dem Zwange übergriffen wird, als Mensch das Nichtmenschliche beurteilen zu müssen, welches seinerseits das Menschliche bestimmt. Der Versuch einer Absetzung von der Welt im Urteil über sie bei gleichzeitiger Einbezogenheit in sie stellt den Denkenden dauernd in Frage. Von hier aus gelangt er zu der ihm eigenen Sprache, die ein Versuch ist, "Bild und Rechenexempel" (X, 129) in einen Beziehungszu-

---

1) Siehe sein "Glaubensbekenntnis" am Schluß der Basler Antrittsrede vom 28.5.1869: "philosophia facta est quae philologia fuit" in: Homer und die klassische Philologie, IX,24.

2) X, 145.

sammenhang zu setzen, mit ständiger Beachtung der Möglichkeiten und Grenzen beider.

"Welt" ist bei Nietzsche gebraucht für das Ganze des Seienden, das alles Umfassende in seinem Wirkungszusammenhang.3) "Welt" ist alles, was überhaupt ist, und es gibt nichts außer der "Welt". Daraus folgt für den Aussagenden in bezug auf dieses Übergreifende eine unüberwindliche Schwierigkeit:

> Alles Wissen entsteht durch Separation, Abgrenzung, Beschränkung; kein absolutes Wissen eines Ganzen. (X, 155).

Mit der Aussage über das Ganze kann sich der Mensch doch nie außerhalb des Ganzen stellen, dieser Stand innerhalb verleiht seiner Sprache ihre Relativität und Bedingtheit:

> Wir wissen, was die Welt ist: absolute und unbedingte Erkenntnis ist erkennen wollen ohne Erkenntnis. (X, 156).

Nietzsche verwendet deshalb zur Benennung des Ganzen der Welt Zeichen, so wie das des Kreises, welcher in seiner Vieldeutigkeit 4) auf verschiededene Weise das Spannungsverhältnis andeuten kann, das ihm die Welt war. Die Zeichen haben die Funktion, jeweils ein Ganzes zu benennen, das in seinem Geschehenszusammenhang aufgewiesen werden soll. Nietzsches Axiom dabei ist, es gibt ein Ganzes schlechthin, die Welt, und der Mensch ist in ihr und faßt dieses Ganze als Spannungsverhältnis von Einzeldingen zueinander, die in ihrem Gegeneinander auf das Gesamte verweisen, innerhalb dessen sie relativ und bedingt sind. Über die bloße Funktion des Benennens hinaus sollen die Zeichen etwas aussagen über die Bedeutung, welche die Welt für den Menschen hat, und die Notwendigkeit des Geschehens, aus der heraus die Welt für den Menschen verständlich wird. Im Zeichen ist zweierlei enthalten: eine Bedeutung, ein Wert und eine Gesetzmäßigkeit, eine Einsicht.

---

3) Vgl. Martin Heidegger: Nietzsche, Bd. I, S. 277, 492.

4) X, 175 (s.a. IX, 93, 97).

Das sich selbst Genügende der Natur war für Nietzsche eine Quelle des Naturgenusses gewesen. Dies in der Beobachtung Empfundene überträgt er auf die Welt und versieht es dabei mit einem ambivalenten Akzent:

> Die Welt ist ein ungeheurer sich selbst gebärender und erhaltender Organismus. (IX, 103).

Gegenüber der Auslegung von 1863 hat er dabei eine bedeutsame Modifizierung vorgenommen, das sich selbst Genügende ist in sich spannungsgeladen. Das in sich Ruhende gründet sich als Unruhe, dies macht sein Gründen aus. Dabei erhält es sich selbst und empfindet darin seine Befriedigung, an welcher der Mensch teilnehmen kann in der Kunst, aus welcher die Natur zu den Menschen redet:

> Seid wie ich bin! Unter dem unaufhörlichen Wechsel der Erscheinungen die ewig schöpferische, ewig zum Dasein zwingende; an diesem Erscheinungswechsel sich ewig befriedigende Urmutter! (GdT, 16).

Der Friede der Welt mit sich beruht darauf (Faktum), daß sie keinen Grund außerhalb ihrer selbst hat und darin (Weise der Faktizität), daß sie sich verändert, indem sie Einzelfakta aus sich entläßt. Der frühe Nietzsche bedenkt im Gegensatz zu später weniger die Weise des Gründens selbst. Der Grund steht als Allgemeines dem Gegründeten als Einzelnes gegenüber 5) und wird so zu einem Gegenpol für die Welt der Erscheinungen.

Aus der griechischen Antike übernimmt Nietzsche neben dem Kreis noch ein anderes Bild zur Deutung der Welt: das Spiel. Womit er weniger formal aber doch inhaltlich Gleiches aussagen will. Die Heraklit spricht er von der Welt als vom spielenden Kind, ferner vom Willen, der in der ewigen Fülle seiner Lust mit sich spielt (GdT, 24) 6). Hierbei ist eine Trennung zwischen Spieler und Gespieltem nicht möglich, der Spieler ist sein eigenes Objekt

5) Nietzsche nennt ihn häufig das "Ur-Eine" (GdT, 1,4,6).

6) Hierin zeigt sich der Einfluß aber auch schon die Absetzung von Schopenhauer; das Ur-Eine ist auch die Urfreude (GdT, 22). Vgl. die spätere Kritik an Schopenhauer in WzM, 1005.

als Gespieltes, genauer, es gibt eigentlich kein Objekt, sondern nur ein Einziges, das Spiel. Kreis und Spiel deuten die Welt verschieden, ohne sich gegenseitig auszuschließen. Der Kreis betont die Notwendigkeit; die Welt geschieht nicht beliebig, sondern als bestimmtes Prinzip. Dieses kann zugleich auch als Spiel verstanden werden, der Kreis ist keine Fessel der Notwendigkeit. Die Welt ist kosmisch, ihre Ordnung ist ihre Dynamik und Freude.

Die Faszination an der Dauer des Wechselnden als Wechsel selbst spricht immer wieder aus den Arbeiten Nietzsches zu einer griechischen Philosophiegeschichte (um 1873). Wenn man seine Interpretationen der Fragmente Heraklits mit späteren eigenen Aussagen vergleicht, ist dies offenkundig. Nach Nietzsche ist der herakliteische Kosmos (C, 30f): ewiger Wellenschlag und Rhythmus; Rechtfertigung des Werdenden und Bestrafung des Gewordenen; zwei Ringende, von denen bald der Eine, bald der Andere die Oberhand bekommt; periodisch sich wiederholender Weltuntergang und ein immer erneutes Hervorsteigen einer anderen Welt; Feuer, ewig lebendig, aufbauend und zerstörend, in Unschuld; Spiel des Zeus, des Nous, des Feuers, des Kindes mit sich selbst. Ebenso seine Aussagen über Anaxagoras und dessen Gedanken über den Nous und seine Bewegung (X, 83f), das ist: die "kreisförmige" 7), die alles vorhandene Sein durchmißt in immer weiteren Kreisen, ohne Zweck wie im Spiel. Daneben gibt es auch Stellen aus jener Zeit, die stark von Schopenhauer beeinflußt sind, wenn er das Werden ein "lügnerisches Puppenspiel ... ein Spiel der Albernheit" (UB III, 4) nennt.

---

7) Das griechische "Perichoréo" (herumgehen, herumkommen) übersetzt Diels mit "Wirbel(-bewegung)" (Fragmente der Vorsokratiker 2. Aufl. Berlin 1906, S. 318), Kranz in der Neuauflage mit "Umdrehung" (Neudruck, Berlin 1952, Bd II, S. 38).

2. DIE ÄSTHETISCH-TRAGISCHE METHODE

Im Anklang an die Griechen und an Schopenhauer 8) ist für Nietzsche die Tätigkeit des Verstandes in der Begriffsbildung eng mit dem Gesichtssinn verwandt. Das Bild des Auges spiegelt die Oberfläche der Dinge wieder, ist eine Vorform des Begriffs und wie dieser eine künstlerische Größe, das heißt ein Verstärken oder Vergessen von Akzenten (X, 129-130). Die Begriffsbildung aus dem Bild wird in der Philosophie am bewußtesten, denn sie ist die Verbindung von Oberflächenkraft und Tiefe der Bedeutung. Sie arbeitet zwar wie die Wissenschaft mit Begriffen, indem sie jedoch ein Bewußtsein von dieser Arbeit hat und diese deutet (IX, 240), ist sie eine Kunst. Der Philosoph erkennt, "indem er dichtet, und er dichtet, indem er erkennt" (X, 128). Die Bedeutung der Bild-Begriffe ergibt sich ständig neu aus einem veränderten Zusammenhang (IX, 97, 98). So gesehen ist die philosophische Sprache keine mathematisch-physikalische, auch wenn ihre Aussagen die Welt als Naturgeschehen zum Inhalt haben, da die Begriffe transparent definit sind. Der Verzicht des Philosophen auf quantitative Eindeutigkeit ist nicht der Ausdruck eines Willens zur Ungenauigkeit, sondern entspricht dem Verhältnis seiner Aufgabe zu den Möglichkeiten der Erkenntnis, die sich zur Qualität, "zum wahren Sein" (X, 130), immer oberflächlich verhält. Der Philosoph kann diese Oberflächlichkeit nicht umgehen wie der Wissenschaftler, der die Frage nach Wert oder Sinn nicht als in sein Gebiet gehörig betrachtet. 9) Demgemäß sind Nietzsches Symbole für das Weltganze wie Kreis, Ring oder Spiel nicht ein-

---

8) Vgl. Aristoteles: Über die Seele, III. 3, 429a und Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 2, Ergänzungen zum zweiten Buch, Kap.22.

9) Vgl. Albert Einstein über Wissenschaft und Religion in: Mein Weltbild (Neuaufl. Berlin 1965, S. 14f); Aus meinen späten Jahren (Stuttgart 1952, S. 25f, 122f).

deutig fixiert und fixierbar. Sie werden jeweils aus dem Ganzen des Satzes, Aphorismus' oder Fragments anders erhellt, mit anderen Akzenten versehen und dies ständig in dem Bewußtsein, Worte nur bis zu einer Grenze ableiten und festlegen zu können und dann in das "Unaufhellbare" zu starren, nachdem der Kreis des zu Wissenden ausgemessen ist, und die Erkenntnis an ihrer Peripherie angelangt ist, wo sie sich "um sich selbst ringelt" (GdT, 15). Die Denkbewegung kann nicht so verlaufen, daß sie sich von einem Punkt in immer weiteren Kreisen konzentrisch ausweitet in der Hoffnung, endgültige Grenzen zu finden. Philosophische Erkenntnis ist vom Beginn an "tragisch" (GdT, 15); sie weiß am jeweiligen Anfang ihres Verlaufs von der Peripherie und stellt diese in den Mittelpunkt, indem sie fragend sich selbst mit infragestellt. Sie beschreibt keinen Weg von einem festen Punkt zu einer bestimmbaren Grenze oder umgekehrt, sondern sie verläuft ähnlich wie radioaktive Strahlen in einer Nebelkammer, die nur für einen Bruchteil ihres Weges sichtbar werden. Zu dieser Denkweise ist der Philosoph gezwungen, weil es für ihn keinen verbindlichen Standort im Ganzen gibt (UB III, 8), von dem aus er den Weg in das Unaufhellbare antreten könnte. Der Standpunkt ist selbst das zu Erfragende, und der Philosoph wird sich selber nur als Bewegender, Denkender sichtbar. Ebensowenig gibt es für ihn einen verbindlichen Horizont als Bezugsgrenze (MA I, 234), zu welcher er hindenken könnte. Er muß die Stand- und Ziellosigkeit selbst thematisieren. Für den Augenblick des Erkennens setzt er Worte, die keine absoluten Fixpunkte sind, sondern momentane Fixierungen geschauter Bewegungen. Diese gilt es zu befragen, ob sie nur das Moment des Sichtbarwerdens, und wie sie sichtbar werden, gemeinsam haben, oder ob es für sie einen verbindenden Grund gibt, der, wenn er auch selbst nicht endgültig zu fixieren ist, sich doch anpeilen läßt, indem die sichtbaren Linien als Richtungen und Verweisungen durch Akzente verlängert werden.

In der ersten Basler Zeit versucht Nietzsche eine Darstellungsweise, die vornehmlich vom Bereich der Kunst her beeinflußt ist. Er geht davon aus, daß es den Griechen der klassischen

Zeit gelungen sei, in den Tragödien die Fragen zu beantworten, die sie bedrängten und zu einer Sinngebung ihres Daseins gelangt zu sein. Der Mensch als Kunstschaffender wiederholt die Natur, gewinnt Stand in ihr, da er teilnimmt an ihrem Sichbefriedigen im Zusichselbstkommen. Wie die Nachlaßbände und die Entleihungslisten der Basler Universitätsbibliothek 10) zeigen, hat er dabei die Betrachtung der Natur aus "naturwissenschaftlicher" Sicht, das "Rechenexempel", durchaus nicht vergessen. Aus der Kenntnis der unveröffentlichten Notizen kann es nicht überraschen, daß sich diese Arbeit in seinen nächsten Publikationen niederschlug, wenn es auch seinen Freunden wie ein völliger Umschwung erscheinen mußte. 11) Er verwirklichte damit eine seit seiner Studienzeit 12) gehegte Absicht, die durch die frühe Berufung nach Basel vereitelt worden war.

---

10) Max Oehler: Nietzsches Bibliothek, Vierzehnte Jahresgabe der Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs, Weimar 1942, Anhang.

11) Vgl. Friedrich Nietzsches Briefwechsel mit Erwin Rohde, Gesammelte Briefe, Bd. II, Berlin und Leipzig 1902, S. 543f und 549.

12) Vgl. HKG Br II, S. 287.

III. KRITISCHE ZEIT

1. EINFLUSS DER NATURWISSENSCHAFT

In den Jahren 1876-79 beschäftigte sich Nietzsche fast ausschließlich mit der Deutung psychischer Phänomene des Menschen und seiner Kultur und Gesellschaft. Nach 1879, dem Jahr der Beendigung seiner Basler Professur, fand er mehr Zeit zur Lektüre naturwissenschaftlicher Schriften. 1) Die Naturwissenschaft hatte damals einen betont experimentell empirischen Charakter angenommen gegen eine romantisch-idealistische Naturphilosophie. 2) Durch die Überlegungen von J.R. Mayer, J.C. Maxwell und Ch. Darwin hatte sie wenige Jahrzehnte zuvor auch bedeutende theoretische Impulse erhalten. Unter Anregung von Peter Gast 3) begann Nietzsche, seine Begriffe mit einem mehr naturwissenschaftlichen Akzent zu versehen, gegenüber einem früher mehr historisch-ästhetischen. Was nicht bedeutet, daß er sich einer wissenschaftlichen Denkweise verschrieben hatte, das war ihm nicht nur aufgrund mangelnder Kenntnisse unmöglich 4), sondern auch aus der grundsätzlich anderen Intention seines Denkens heraus. 5) Methodisch sollte die Naturwissenschaft ihm helfen, Fehler zu vermeiden, denn sie war geeignet, den "Dunstkreis" (XI, 269) zu zerstören, mit dem die Moral alle Begriffe vernebelt hatte. Der Gebrauch wissenschaftlicher Termini zur Abwehr gegen unangemessene Werturteile zusammen mit der Absicht, diese Termini qualitativ zu durchdringen, gibt Nietzsches Sprache eine spannungsreiche Ambivalenz.

1) Elisabeth Förster-Nietzsche: Der einsame Nietzsche, Leipzig 1922, S. 135/36.
2) Alwin Mittasch: Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph, Stuttgart 1952, S. 28.
3) Die Briefe Peter Gasts an Friedrich Nietzsche, 2 Bde, München 1923/24. Dort zu J.R. Mayer: Bd I, S.122,163,172,179.
4) Vgl. Friedrich Nietzsches Briefwechsel mit Franz Overbeck, Leipzig 1916, S. 159. 5) auf Seite 54

Vor allem durch die Lektüre von Friedrich Zöllner 6) war Nietzsche mit den Versuchen zu einer Schwerpunktverlagerung in der Physik vertraut, von der mechanischen Bewegung undurchdringlicher Materieteilchen relativ zu einander zur Gewinnung eines verfeinerten Kraftbegriffes. Außer von dem genannten Astronomen und Physiker wurde Nietzsche besonders beeinflußt von R. Boscovich 7) und J.R. Mayer 8) und dessen Gesetz von der Erhaltung der Kraft sowie seinen Gedanken über Auslösung. 9)

Grundsätzlich gab die Beschäftigung mit den Naturwissenschaften Nietzsche die Möglichkeit, in seinem Abbau alter Vorstellungen fortzufahren. Hatte er früher nach Ansatzpunkten für eine bedeutungsgerechte Beurteilung der Stellung des Menschen im Ganzen der Welt gesucht und dies vor allem durch die Untersuchung psychischer Phänomene getan, so unternahm er jetzt das Gleiche in bezug auf physikalische (WuS, 14). Hier wie dort bemüht, den Menschen in ein angemessenes Verhältnis zur Welt und damit auch zu sich selbst zu stellen, um nach dieser quantitativen Standnahme die Frage des Standnehmens selbst zu erörtern.

---

5) Über Pläne zu einer wissenschaftlichen Abhandlung vgl. Ges. Briefe, Band IV, Leipzig 1908, S. 115.

6) Oskar Becker: Nietzsches Beweise für seine Lehre von der ewigen Wiederkunft, in: Blätter f.dt. Philos.Bd IV, Heft 4, Berlin 1936, S. 372f. Charles Andler: Nietzsche - sa vie et sa pensée,Tôme II, Paris 1921, p. 315-27.

7) Vor allem in seinem Kraft-Begriff. Vgl. Gasts rückschauenden Brief vom 29.11.1913, abgedruckt in: E.F. Podach: Gestalten um Nietzsche, Weimar 1932, S. 120. Zu Boscovich s. a. Werner Gent: Die Philosophie des Raumes und der Zeit, Bd.I, Bonn 1926, S. 198.

8) Alwin Mittasch: Friedrich Nietzsches Verhältnis zu Robert Mayer, in: Blätter f.dt. Philos. Bd. XVI, Heft 1/2, Berlin 1942/43, S. 139f insbes. S. 155f.

9) Ges. Briefe Bd. IV, Leipzig 1908, S. 63, 102 (Dort Ablehnung von Mayers Stoff-Materie-Begriff).

2. DIE WELT ALS GANZES OHNE SINN

Auf der Suche nach einem dem Menschen entsprechenden Stellenwert im Weltganzen wendet er sich zuerst gegen den Unsterblichkeitsglauben; er versteht hierunter ein unendlich verlängertes personales Leben, und das ist ihm: Langeweile des unsterblichen Menschen und Überdruß des Seienden, das er nicht ist, an ihm als Ewigem. Die Lebenszeit des Einzelnen muß in einem rechten Verhältnis zur Dauer der übrigen Dinge stehen (M, 211), denn er ist nur eine "Welle, in der die Vergangenheit der Menschen sich fortbewegt, und er arbeitet an einem Werke von ungeheurer Zeitdauer" (XI, 291). Diese relative Winzigkeit ist keine Abwertung, sondern nur die Richtigstellung eines vorher falsch beurteilten Zusammenhangs. Die Welt ist nicht um willen des Menschen da, sie ist überhaupt um keines Willen da. Der traditionelle Zweckbegriff ist nur eine moralisierende Vermenschlichung (MA I, 38). Das bedeutet nicht, daß die Welt keine menschliche sei, sondern sie ist erst zu einer solchen zu machen und ist es nicht von vornherein. Erst von hier aus gilt es die Größe zu beachten, die sich auftut: "nicht ein Arkadien- oder Campanertal", sondern "der Sternkreis steht dafür offen", damit durch ein "unendlich kühnes Phantasieren an der Hand der Kenntnisse ... nach dem Tode der Religion die Erfindung im Göttlichen wieder luxurieren" kann (XI, 328). Dieses Phantasieren ist nicht ästhetische Beigabe, es ist nötig, denn ohne es ist die Welt:

> Zahl und Linie und Gesetz und Unsinn, in alledem das Widerlichste und anmaßlichste Paradoxum. (XI, 284/85).

Für die reine Verstandeseinsicht ergibt sich kein Sinn, ohne sie aber ergibt sich Chaos im Sinne von Durcheinander. Wenn Nietzsche dabei auch hervorhebt, daß der Welt als Ganzes das Prädikat "Sinn" nicht zugeordnet werden darf, so bedeutet das nicht, daß für Vorgänge innerhalb des Ganzen die Kategorie des Sinnes ebenfalls unanwendbar ist. Ganz besonders bedeutet es nicht, daß für den Menschen und seinen jeweiligen Bedarf an Wertschätzungen die Frage nach Sinn nicht zu stellen ist, im Gegenteil geht

Nietzsches Bemühen dahin, innerhalb eines Ganzen, das als Ganzes seinen Sinn verloren hat, für den Menschen aus dem Bewußtsein des Verlustes heraus einen neuen Sinn zu ermöglichen. Bei diesem Versuch muß er damit beginnen, das Vorurteil zu beseitigen, als sei die Welt eine auf den Menschen hin konzipierte, oder als hätte der Mensch innerhalb ihrer auch nur eine bevorzugte Stellung inne. Prämisse für seine spätere Aufgabe ist es, das "Reich unmenschlicher Nezessität" immer mehr zu enthüllen:

> Die Welt als eine Menschen-Welt ist uns ein Gelächter geworden: wie die Astrologie. (XI, 189).

Dies ist keine Wertminderung, sondern eine Umformung. Der Wert gehört einem Seienden nicht als dessen Eigenschaft an, er ist Geltung und beschreibt den Vorgang einer Setzung, wobei der Mensch Ausgangspunkt und die Welt höchste Möglichkeit ist. Ihre Höhe bestimmt sich aus der Tatsache, daß sie nicht auf eine andere Ursache zurückgeführt werden darf (XI, 308/09). Sie ist auf sich selbst bezogen, und Sinn gibt es nur innerhalb ihrer durch die Setzung des Menschen in Einsicht und Phantasie.

3. DIE WELT ALS KREISLAUF

Im Jahre 1881 erreichen Nietzsches Aussagen über die Welt einen ersten Höhepunkt. Wie schon vorher verwendet er das Symbol des Kreises in bezug auf sie, nun naturwissenschaftlich beeinflußt als "Kreislauf" oder "Kreisprozeß".

Welt ist "die Welt der Kräfte" (XII, 62). In ihr ist weder Verminderung noch Vermehrung so möglich, daß sie sich als Ganzes ändert; sie ist als Größe bestimmt und endlich, das heißt, sie hat in einer unendlichen Zeit nicht das Vermögen zu unendlich neuen Veränderungen (XII, 53). Ein Stillstand ist ebenso ausgeschlossen wie ein Anfangen oder Aufhören ihres Tätigseins. Folglich, so schließt Nietzsche, bleibt für die sich in der unendlichen Zeit ständig verändernde endliche Kraft nur eine Möglichkeit, die Veränderungen wiederholen sich, sie treten in einen Kreislauf ein (XII, 55), und dieser Kreislauf spielt sich immer wieder ab (XII, 53).

Will man diese Sätze als naturwissenschaftlichen Beweis nehmen, so sind sie unter Akzeptation der Voraussetzungen stimmig. 10) Allerdings hebt Nietzsche diese Stimmigkeit selbst wieder auf, indem er versucht, sich von der newtonschen Definition der Zeit als einer unveränderlichen Maßkonstante für die sich verändernden Kraftatome zu lösen. 11) Und bei dieser Absetzung von der Physik gelangt er zu seinem eigentlichen Anliegen. Wenn er schreibt: "Alles ist Kraft" (XII, 54), drücktsich darin dreierlei aus: daß Kraft nur ist als tatsächlich wirksame (physikalisch: als Arbeit) und nicht als bloße Latenz; daß Kraft nur Kraft ist, weil in diesem Arbeitsbegriff die Latenz (physikalisch: die Energie) verwirklicht ist, das heißt: Kraft ist prospektiv, geht auf etwas Bestimmtes aus, auf Verwirklichung. Faktisch bedeutet das, es sind immer mehrere Kräfte gegeneinander in Quanten gestellt, diese sind in ihrem Wirken aufeinander bezogen. Seinem Wesen nach bedeutet das Gegeneinandersein, daß die Kraft selbst bewirkend ist, übermächtigend. Dieses Übermächtigen geht nicht auf zu erfüllende Leerräume aus, denn alles ist immer schon wirkend. Das Ganze ist nur, indem es sich je einzeln gegen sich selbst stellt. Hierin zeigt sich das Maß der Kraft (XII, 51 u. 62) als begrenzt, sie kann nicht über sich hinaus zu etwas Anderem wirken, sondern nur gegen sich selbst. Wesensmäßig zur Kraft gehört ihre Bezogenheit auf sich selbst (ihre Größe) im Gegeneinander ihrer jeweiligen Bestimmtheit (Bewegung auf Wirkung/ Übermächtigung hin). Damit hat Nietzsche den Grund gelegt zu seinem späteren Macht-Begriff, der die gleichen Merkmale aufweist. 12) Wenn etwas über die Kraft ausgesagt werden soll, dann kanndies nicht mit mechanischen Ursache-Wirkung-Relationen geschehen 13), oder wie Nietzsche es in Bezug auf den Menschen

---

10) Alwin Mittasch: Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph, S. 258.
11) Vgl. Joan Stambaugh: Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche, Den Haag 1959, S. 81f.
12) S. WzM, 619, 660.
13) S. wzM, 688.

als einer je bestimmten Gestaltung von Kraft-Zusammenballung ausspricht, der Blick darf "nicht auf Werke" gehen, die der Mensch aus sich herausstellt, "sondern auf sich als Werk", auf "die eigene Bändigung", entscheidend ist "der Grad der Vernunft in der Kraft ... die Ordnung und Auswahl im Zuströmen von Aufgaben" (M, 548 "Der Sieg über die Kraft"). Kraft ist gekennzeichnet durch ein jeweils spezifisches Zusammenbringen von Bestimmtheit und Bewegtheit zu einer Ganzheit (physikalisch: zu einem Feld). Sie ist ein kreisendes Wechselspiel zwischen wirklicher Konkretion und wirkender Übermächtigung in einer Vielheit von Feldern, die zusammen das gesamte Feld der Welt ausmachen.

Im Gegensatz zu früheren Äußerungen (IX, 103) lehnt Nietzsche es jetzt ab, dieses sich im Kreislauf erhaltene Ganze einen Organismus zu nennen (XII, 60). In dieser Ablehnung ist zweierlei impliziert: einmal der Verweis auf die grundsätzliche Fragwürdigkeit der Übertragung von Modellen in der Welt auf die Welt als Ganze. Nur eins bleibt: absolute Notwendigkeit: was nicht bedeutet, irgend ein spezielles Kausalgesetz hätte universelle und immerwährende Geltung, sondern nur: Geschehen ist immer notwendiges Geschehen. Zum Zweiten kann der Kreislauf nicht als organischer bezeichnet werden, weil hierzu Lernfähigkeit und Gedächtnis gehören würde, die jeweilige Summierung dessen, was gewesen ist, zu einer immer neuen Vergangenheit. Gegen eine Aussage über die Welt als Ganze steht die prinzipielle Unmöglichkeit, das Ganze definitiv als Objekt fassen zu können. In bezug auf Nietzsches eigenen Entwurf vom Kreise betont dies den Symbolcharakter der Konzeption. Der Welt-Kreis ist nicht in Analogie zu bekannten natürlichen Kreisläufen zu setzen. "Kreislauf" heißt nicht, die Welt sei nach einem Schema verbindlich erklärt und typisiert. Es sagt etwas aus über die Notwendigkeit, mit der sich die Veränderung der Kraft der Welt vollzieht. Dieser Kreislauf ist eine "unvernünftige Notwendigkeit" (XII, 61), ohne irgendwelche formalen, ethischen oder ästhetischen Rücksichten.

> Hüten wir uns, dem Kreislauf irgendein Streben, ein Ziel beizulegen ... Der Kreislauf ist nichts Gewordenes, er ist das Urgesetz wie die Kraftmenge Urgesetz ist. (XII, 60).

Kreislauf und Kraftmenge ergeben zusammen kein Kausalgesetz der Wiederkehr, stattdessen drückt sich in ihnen die Basis von Kausalem aus; das Wirksame als der Zustand, in dem Welt geschieht, und die Notwendigkeit als Weise des Tätigseins aufgrund seiner selbst und in Rückbeziehung auf sich. Zu dieser Nachlaßstelle hat Nietzsche einen parallelen Text veröffentlicht, in welchem er sich gegen den Vergleich des Weltalls mit einem lebenden Wesen oder einer Maschine wendet:

> Der Gesamtcharakter der Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Notwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit und wie alle unsere ästhetischen Menschlichkeiten heißen ... das ganze Spielwerk wiederholt ewig seine Weise, die nie eine Melodie heißen darf. (FW, 109).

Obwohl Nietzsche sich gegen jeden Vergleich mit natürlichen Kreisläufen wendet, spricht er doch von "Kreis", wenn er eine Aussage über das Ganze der Welt macht. Der Kreislauf der Welt selbst ist zwar verschieden von solchen innerhalb ihrer, aber er muß Merkmale enthalten, die dazu berechtigen, ihn als Kreislauf zu bezeichnen.

Die Momente eines Kreises sind: Mittelpunkt und Umfang, dadurch konstituiert: die Fläche als die Ziehung des von der Mitte stets gleich entfernten Horizonts. In bezug auf die Welt heißt das, sie zieht sich selbst, indem sie in jedem Augenblick bis an die Grenze ihrer Möglichkeit wirklich ist, rest-los geschlossen. Als Mittelpunkt kann die Kraft Impuls genannt werden, als das, von dem alle Bewirkung ausgeht. Der Impuls ist nicht im geometrischen Sinne als räumliches in der Mitte Sein ausgezeichnet, sondern als ubiquitäre Präsenz. Sein Raumbezug ergibt sich aus der Beziehung zum Umfang, er ist als Ganzheit endlich im Sinne von: er umfaßt alles Seiende. Statt von endlich oder unendlich zu sprechen, ist es adäquater zu sagen, daß der Welt-Kreis "alles"

ist; denn es gibt nichts außerhalb seiner, und er selbst ist als Größe je bestimmt. Sein primärer Charakter als Alles-Sein steht anstelle einer anderen Benennung. Der Kreisumfang ist die äußerste Möglichkeit des Impulses, jenseits dessen keine Wirklichkeit mehr sein kann, er verbietet von sich her die bloße Annahme eines solchen "Jenseits". Da zudem dieses äußerste Alles-Sein immer "da" ist und nie noch aussteht, entfällt letztlich auch der Terminus der Möglichkeit. Es bleibt der Satz: Das Ganze ist immer wirklich da. Wobeim im Begriff "Ganze" die Größe (Umfang) und im Begriff "wirklich" der Impuls (Mittelpunkt) gemeint ist. Durch das Immer-Sein des Ganzen erhält auch der Begriff der Möglichkeit wieder einen Sinn. Mitte und Umfang können nur Fläche (Etwas) konstituieren, wenn sie aufeinander bezogen werden, wenn der Kreis gezogen wird. Das Aufeinanderbeziehen ist die Weise, wie Welt geschieht. Sie wird nur wirklich, wenn ihre Mitte als Kraft nicht bloß einfach da ist, sondern wenn sie als begrenzte Größe, als jeweilige Einzelheit ist. Genauso wie nicht schlechthin d e r Kreis gezogen werden kann, sondern immer nur ein bestimmter Kreis von vielen möglichen, die gleichwohl jeder für die allen Kreisen innewohnende Struktur repräsentativ sind. Die jeweilige notwendige Einzelheit läßt für sich immer noch etwas ausstehen und steht damit gegen andere Vereinzelungen. Indem das Ganze sich permanent vereinzelt und nur so tatsächlich wirkend ist, und indem in der Vereinzelung die Notwendigkeit des Ganzen als die Gesetzmäßigkeit des Zusammenseins ist, geschieht die Welt als der Kreis von Kreisen.

4. WISSENSCHAFT UND WERT

Warum stellt Nietzsche im Sommer und Herbst 1881 diese Kreistheorien auf, ohne sie zu veröffentlichen? Etwa zur gleichen Zeit hatte er das Erlebnis der ewigen Wiederkunft am See von Silvaplana, von dem er in "Ecce homo" (Also sprach Zarathustra, 1; vgl. XII, 62) berichtet. Zu jeder Zeit seines Lebens hatte er

großes Interesse an den Naturwissenschaften. 14) Das geht auch aus den Plänen hervor, längere Zeit an einer Universität ein naturwissenschaftliches Fach zu studieren. 15) Sein Mangel an Kenntnissen verbunden mit der Hoffnung, durch mehr Wissen auch mehr verstehen zu lernen, dürfte ein Anlaß gewesen sein, die Gedanken vorerst nur als Versuch zu betrachten. Darüber hinaus stehen die Kreislauffragmente in engem Zusammenhang zu dem, was er schlechthin seinen "Gedanken" nannte: Die ewige Wiederkunft. Die Naturwissenschaft sollte ihm diesen mit ihren Mitteln denken helfen. Sein grundsätzliches Interesse am Kreisgedanken veranlaßte ihn, auf diesem Gebiete nach Hinweisen zu suchen. Bevor er begann, sich mit ihr zu beschäftigen und unabhängig von ihr hatte er die Welt als in sich kreisend gedacht, zugleich war er jedoch auch immer auf der Suche nach einer adäquaten Sprache hierfür. 16) Daß diese Suche auch nach der Abfassung des Zarathustra nicht beendet war, zeigt ein Brief an Overbeck aus dem Jahre 1884:

> Dieser Zarathustra ist nichts als eine Vorrede, Vorhalle - ich habe mir selber Mut machen müssen ... Mut zum Tragen jenes Gedankens! Denn ich bin noch weit davon entfernt, ihn aussprechen und darstellen zu können. (Briefwechsel mit Franz Overbeck, S. 245).

Über die bloße Hilfsfunktion hinaus ist das Bemühen um wissenschaftliche Ergebnisse ein notwendig methodisches: durch Erkenntnis zur Dichtung; mit Hilfe der Erkenntnis und durch die Erkennt-

---

14) Alwin Mittasch: Friedrich Nietzsches Naturbeflissenheit, in: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wiss., math.-nat.wiss.Klasse, Jg. 1950, 2. Abh., Heidelberg 1950, S. 87f; insbes. S. 145f (für 1881).

15) E.F. Podach: Friedrich Nietzsche und Lou Salomé, Zürich u. Leipzig 1938, S. 24; HKG Br II, 287.

16) Vgl. Friedrich Nietzsche - Briefwechsel mit Franz Overbeck, Leipzig 1916, S. 153.

nis hindurch. Eine etwaige physikalische Bestätigung als festgestellte "Wahrheit" war nicht Nietzsches eigene Aufgabe, sondern die Deutung einer Erfahrung für den Menschen. Dabei bot die Wissenschaft außerdem die Möglichkeit der Abwehr gegen eine ästhetisierende und moralisierende Weltbetrachtung. Er stimmte mit ihrer Prämisse überein, daß aus einem Kausalzusammenhang selbst keine Wertkategorien abzuleiten waren. 17) Was aber ergibt sich für die Frage nach Sinn bei einem Kreisprozeß der Welt? Auf den ersten Blick nur etwas Negatives:

> Wer nicht an den Kreisprozeß des Alls glaubt, muß an den willkürlichen Gott glauben - so bedingt sich meine Betrachtung im Gegensatz zu allen bisherigen theistischen. (XII, 57) 18).

Die zwangsläufige Verbindung zwischen einer Aussage über die Welt als Ganzes und der Frage nach einem Sinn und Wert für den Menschen liegt in der Tatsache, daß eine solche Aussage auch immer eine über den Aussagenden selbst ist; er ist immer schon mit hineingenommen, und zwar nicht als Objekt, sondern als Wertender. Das Geschehen der Welt beinhaltet für den Menschen immer auch eine Bedeutsamkeit. Für die Vergangenheit haben nach Nietzsches Ansicht die Religionen hierfür eine zureichende Interpretation gegeben, zum Beispiel das Christentum mit Gott als dem Schöpfer und Richter der Welt. Diese Begründung ist nun nicht mehr akzeptabel, weil sie von einer Priorität Gottes gegenüber der Welt ausgeht, der gegenüber es für Nietzsche kein Prius und auch kein Post gibt. Das was jetzt ist, war immer und wird immer sein: nur Welt. Vorgängig ist die Welt der Grund allen Fragens und das, woraus dem Menschen Sinn und Verständnis möglich wird. In der Erfahrung ist Welt jedoch eine Vielzahl

17) Vgl. XII, 11/12 (Die Gleichgültigkeit ... Fundament des wissenschaftlichen Geistes.).

18) Angefügter Hinweis Nietzsches: "cf. Vogt p. 90". J.G.Vogt: Die Kraft - Eine real-monistische Weltanschauung, Leipzig 1878, S. 90; s. ebd. S. 11-14, 84-90.

von Veränderungen; was berechtigt uns überhaupt, dies Welthafte "die" Welt zu nennen? Gibt es ein Prinzip für ihre Einheit, aus dem sich erst Verständnis und Sinn ergibt? Einheit besagt in bezug auf Dauer gesehen, es gibt keinen Anfang oder Ende, das heißt: Anfang ist Ende und das immer wieder, anders ist ein dauernder Wechsel nicht zu denken:

> Das Zukünftige ist ebenso eine Bedingung des Gegenwärtigen wie das Vergangene. (XII, 239).
> Ein unendlicher Prozeß kann gar nicht anders gedacht werden als periodisch. (XII, 370).

Die Welt als Kreislauf ist deshalb notwendig permanent und permanent notwendig; sie ist Urgesetz (XII, 60). Dies besagt die alltägliche Erfahrung des Währenden und Wechselnden auf seine Einheit, seinen Grund hin gesehen. Vordergründig hat diese Aussage unter dem Gesichtspunkt des Wertes einen bloß negativen Aspekt; sie ist gegen die christliche Interpretation vom Anfang und Ende der Welt gerichtet. Daß sie darüber hinaus einen anderen Charakter hat, sucht Nietzsche in den folgenden Jahren herauszuarbeiten.

IV. DIONYSISCHE WELT

1. REKAPITULATION

Während der Arbeit am "Zarathustra" dachte Nietzsche kaum an eine direkte Fortsetzung der Kreislaufgedanken. Erst nach Abschluß des dritten Teils fand er wieder Zeit, sich den begonnenen Versuchen zuzuwenden. Das geschieht zunächst so, daß er sich seine Voraussetzungen wieder vor Augen führt.

Die Philosophie als die allgemeinste Form der Historie, das Werden beschreibend und in Zeichen abkürzend (XIII, 23), kann nur vorläufige Wahrheiten entdecken, kein endgültiges System aufbauen, sondern nur eine "gewisse Richtung" (XIII, 73) anzeigen. Sie ist die Aufstellung von immer sich neu verschiebenden Falschheiten, "Ausdichtung und Rundung über einer mageren Summe von Beobachtungen" (WzM, 616) . Ihr interpretativer Charakter ist zugleich das Kriterium für den Wert des Interpretierten und damit auch des Interpretierenden selbst.

Einer von Nietzsches Ausgangspunkten war die griechische Philosophie gewesen, aus ihr gewann er die Kategorien der absoluten Gesetzlichkeit der Welt (XIII, 3/4) und der Welt als göttliches Spiel (XIII, 75), welche beide zu der im Grunde gleichen Aussage zusammengezogen werden: die Unantastbarkeit und Insichgeschlossenheit des Seienden im Ganzen. Jetzt stellt sich nach dem "Zarathustra" speziell die Frage, wie das Adjektiv "göttlich" in bezug auf das Spiel zu verstehen sei. Hiermit einher geht die Vertiefung der Kreislaufgedanken von 1881 im Sinne der von ihm intendierten philosophischen Aussage auf die Wert- und Sinnhaftigkeit für den Menschen hin, welche dann nach der Fertigstellung des vierten Teiles von "Zarathustra" ihren Höhepunkt erreicht. Nietzsche versucht eine Deutung dessen, was er mit Kraft und Kreislauf, Proteushaftigkeit und bestimmter Größe ein Urgesetz genannt hatte. Dabei nimmt seine Fragestellung gegenüber der vergleichsweise nüchternen Auslegung von 1881 eine

bedrängende Wendung an.

> Je tiefer man hineinsieht, um so mehr verschwindet unsere Wertschätzung - die Bedeutungslosigkeit naht sich. (WzM, 602).

Gerade als in sich scheinbar wertlose wird die Welt nun aber für den Sinnsuchenden bedeutsam, er erfährt einen Mangel, der ihn selbst in seinem Fragen zweifelhaft macht. Die Leere an Bedeutung trägt in sich die Gefahr der völligen Bedeutungslosigkeit von Allem (ein Faktum, das als solches allerdings wieder von Bedeutung ist). In diesem möglichen Entzug von Sinn überhaupt und nur in ihm eröffnet sich die Chance zu einer neuen Sinngebung.

2. UMWERTUNG

Um das Jahr 1885 endet für Nietzsche eine neuerliche Akzentveränderung. Wandelten sich ehemals "ästhetische" Kategorien zu "naturwissenschaftlichen", so sind aus diesen inzwischen eigentlich philosophische geworden.

Im Kreissymbol sollte das Geschlossene und Begrenzte der wechselnden Welt als feste Größe von Kraft zum Ausdruck kommen. Wenn darin keine Starrheit, sondern Dynamik enthalten ist, muß der endliche Charakter genauer bestimmt werden. Schon gegen Ende 1882 war das von Nietzsche versucht worden durch die Bemühung um einen Raumbegriff, der die Veränderungen der Kraft in sich einschließt und trotzdem als Größe bestimmt ist.

> Raum ist erst durch die Annahme des leeren Raumes entstanden. Den gibt es nicht. Alles ist Kraft. (XII, 54).
> Mit festen Schultern steht der Raum gestemmt gegen das Nichts. Wo Raum ist, da ist Sein. (XII, 239).

Einen dynamischen Raumbegriff kann es nur geben, wenn dieser untrennbar mit der Kraft verknüpft ist. Hieran schließt er sich jetzt an:

> Die Gestalt der Welt als Ursache ihres Kreisprozesses. Nicht Kugel. (XIV, 325). (S.a. Ges. Briefe Bd. IV, S. 220).
> Die Gestalt des Raumes muß Ursache der ewigen Bewegung

> sein, und zuletzt aller "Unvollkommenheit". (WzM, 1064).
> Ich glaube an den absoluten Raum, als Substrat der Kraft:
> diese begrenzt und gestaltet. (WzM, 545).

Die Formel für den Raumbegriff lautet: Raum ist Substrat der Kraft, das heißt Unterlage, Bedingung der Möglichkeit, daß Kraft so ist, wie sie ist. Der Raum ist nicht von der Kraft getrennt zu denken, er ist auch nicht nur eine Eigenschaft an der Kraft. Raum ist Kraft als Größe gesehen. Diese Größe ist nicht eine bestimmte dauernde Form, sondern bestimmt als eine je spezielle Form und insgesamt ohne Zu- oder Abnahme. Zugleich ist sie in dieser Konstanz ihrer Natur nach instabil, sie verändert sich dauernd. Diese Veränderung ist die Zeitlichkeit der Kraft (WzM, 1064). Sie geschieht immer wieder und ist nur als das je und je Neue, anders Bestimmte: sie ist die Notwendigkeit der Bestimmtheit ("Wahrheit") der Veränderung selbst. Konsequenterweise muß sich der Charakter der Zeit dem des Raumes als endlicher bewegter Größe angleichen, was Nietzsche an dieser Stelle noch nicht ausdrücklich hervorhebt. Die Endlichkeit ist keine Mengenbezeichnung, sondern heißt Geschlossenheit in sich selbst, was jede Möglichkeit eines anderen Seins ausschaltet. Alles, was ist, muß sich selbst verfügbar werden, daher Nietzsches Stellungnahmen gegen den leeren Raum und das Nichts. Dies bedeutet prinzipiell Unverfügbares und wäre damit geeignet, den Ring des Seins aufzubrechen. Die Zeitlichkeit der Kraft ist nicht so zu denken, daß sich in der Veränderung eine formale physikalische Gesetzmäßigkeit dauernd vollzieht, sondern "es handelt sich um eine absolute Feststellung der Machtverhältnisse" (XIII, 62). Die Schemata können sich verändern (etwa das Gesetz des freien Falls), bleiben wird, daß Wirklichkeit immer in sich geschlossen und bestimmt geschieht, das heißt notwendig zeitlich ist. In der Hinzunahme der Kategorie der Macht kündigt sich an, daß Nietzsche in seinem Denken einen neuen Akzent gesetzt hat.

Die Annahme der regelmäßigen Wiederkehr der Gesetzlichkeit sah Nietzsche bisher einmal unter physikalischem Gesichtspunkt; hier vermutete er, daß sich der Kreislauf einmal beweisen

lassen würde. Zum Zweiten handelte es sich um eine philosophische Aussage; hier handelte es sich um den Kreislauf als Urgesetz. Nun beschäftigt er sich nahezu ausschließlich mit dem Letzteren, und hier vollzieht er eine Wendung. "Kreis" war das Symbol für die Tatsache gewesen, daß sich das Ganze der Welt nicht auf einen Grund oder ein Ziel außerhalb seiner beziehen kann. Nietzsches Wortwahl war dadurch motiviert, daß er in der entgöttlichten, und das heißt bedingt durch das Christentum auch entmoralisierten, Sprechweise der Naturwissenschaften die adäquate Ausdrucksart für das sah, was er als das Grundgesetz der abendländischen Geschichte erfuhr: den Nihilismus. Nachdem die allgemeinverbindlichen obersten Werte sich entwertet haben, und es keine Antwort mehr auf ein "Warum" (WzM, 2) gibt, ist die wertneutrale Sicht der Wissenschaften zur Abwehr überkommender Schätzungen ein Mittel gewesen. Aber schon bei der Konstatierung des Nihilismus als eines Verlusts werden die Grenzen der Wissenschaft überschritten. Der Mangel an Wert kann von ihr weder erklärt noch überwunden werden. Trotzdem beweist ihr Erscheinen, daß die Frage nach Sinn neu gestellt werden muß; denn dieser ist nicht mehr Ausfluß einer Offenbarung noch apriori, sondern Aufgabe des Menschen selbst. Die neue Wertschätzung ist keine absolute, vom Menschen gelöste, die er akzeptiert oder verwirft, sie ist eine von ihm zu schaffende. Nietzsche vollzieht nun in seinen Aussagen über die Welt eine Wende vom den-Verlust-Konstatierenden zum neue-Werte-Schaffenden.

> Welches ist denn aber der Satz und Glaube, mit welchem sich jetzt die entscheidende Wendung, das jetzt erreichte Übergewicht des wissenschaftlichen Geistes über den religiösen, götter-erdichtenden Geist, am bestimmtesten formuliert? (WzM, 1062).

Dieser Satz und Glaube hat zur Voraussetzung, daß die Welt nur so gedacht werden darf, wie sie gedacht werden kann (ZII, Auf den glückseligen Inseln), und das heißt für Nietzsche: Welt ist im Kreise in sich schwingend. Welche neuen Wertschätzungen dürfen wir dann aber von uns aus und für uns an die Welt anlegen?

Nietzsche antwortet, meine Welt ist eine dionysische Welt.

In einer Nachlaßstelle bezeichnet er die "dionysische Weisheit" als "meine erste Lösung" und versteht darunter: "Lust am Kommenden, Zukünftigen, welches triumphiert über das vorhandene noch so Gute ... eine zeitweilige Identifikation mit dem Prinzip des Lebens." (WzM, 417). In dieser Gleichsetzung wird der dauernde Wechsel als beständige Schöpfung erfahren, darin kommt das Neue zur Sprache, das die Welt hervorbringt, indem sie sich wandelt. Sie ist permanentes Neuwerden aus eigener Notwendigkeit. In der Betonung des schöpferischen Neuen ist die Welt ein Kunstwerk ohne Künstler, ein sich selbst gebärendes Kunstwerk (WzM, 796); das Kunstwerk ist zugleich Spiel (WzM, 797), synonym für das Unnützliche, Unzweckmäßige. Sie besitzt kein "Wozu", sondern ist in ihrer Bewegtheit höchste Potenz dessen, was ohne Ziel oder Absicht ist, das heißt, die Welt ist "kindlich", in sich selbst bewegt und darin mächtig. Als Kunstwerk, Spiel, Kind nennt Nietzsche die Welt auch göttlich. Das Allumfassende, Bewegte geschieht im Kreislauf, dieser ist Widerspiel der Einzelkräfte gegeneinander, die dadurch das Leben des Ganzen ausmachen. Wenn das Spielen auf sein Wesen hin gesehen wird, hat die Frage nach einem Warum keinen Sinn mehr; denn notwendig spielt die Welt ihr Spiel, um überhaupt sein zu können, ist Bewegung und Ziellosigkeit in eins. Im Kreis des "Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens" (WzM, 1067) wird keine Absicht verfolgt, kann nicht verfolgt werden, da es nichts gibt, was angezielt werden könnte. Das Ziel des Spiels, wenn man überhaupt davon sprechen kann, liegt im Spielen selber. Der Begriff "Ziel" wird hinfällig, und Nietzsche ersetzt ihn durch "Glück" (WzM, 1067). Im Kreisen in sich findet die Welt ihr Glück, die Freude darüber, daß sie so geschieht, wie sie geschieht; findet ihren "Willen" darin, sich als Ring immer um sich selber zu drehen, hat "zu sich selber guten Willen" (WzM, 1067). Diese Welt ist nicht irgendeine zu nennen, auch nicht eine allgemeine für jedermann. Sie ist "meine dionysische Welt" (WzM, 1067) und die Welt all derer, die willens sind, sich diesen "Spiegel" vorzuhalten und "dem Ring der Ringe sich sel-

ber anverloben" (XV, 1. Ausg. d. WzM, 1901, Nr.385). Der Mensch ist Spiegel des Gesamtgeschehens der Welt, weil sich in ihm als je spezieller Ausprägung das Ganze des Seienden wiederholt und für ihn als Mensch nur in ihm selber zur Erscheinung gelangt. Damit nimmt er auch teil an der Freude, welche die Welt darin findet, daß sie wieder zu sich kommt, er ist gerade dadurch gekennzeichnet, daß er diese Freude zum Ausdruck bringen kann, indem er sich mit dem Kreisen identifiziert. Die Anverlobung muß zwar vom Menschen geleistet werden, aber sie ist weder sein Verdienst noch steht sie in seinem Belieben. Denn er hat nur die Möglichkeit dazu, weil die Welt schon in sich ihre eigene Freude ist, unabhängig davon, ob er sie bejaht oder verneint. Er bringt sich selbst an den Vorgang der ständigen Neuwerdung heran, und zwar indem er ihn ausdrücklich und bewußt will, abgesehen davon vollzieht er ihn ohnehin immer schon als Lebendiger mit (WzM, 675). Aus der Erkenntnis dessen, was ist, bleibt dem Menschen nicht die Möglichkeit, den Kreislauf zu ändern, auch wenn er ihn negiert, "folglich gehört der philosophische Pessimismus unter die komischen Dinge" (WzM, 708). Indem überhaupt etwas ist, erfüllt es das Prinzip des Werdens. Nietzsches Grunderfahrung besagt, daß dieses sich bejaht, indem es immer wieder kommt in Entstehen und Vergehen. Seine Forderung an den Menschen lautet, nicht nur einfach da sein zu wollen, sondern den Willen zu besitzen, immer wieder da sein zu wollen.

Aus Betenden müssen wir Segnende werden. (XIV, 276). Das Spiel der Welt ist für Nietzsche kein neutrales Faktum, das dem Verständigen verständlich ist und keinen qualitativen Bezug zu ihm als wertender Person hat. Es ist nur, wenn es nicht Objekt ist, sondern wenn sich der Mensch selbst als Teil des Spieles nimmt und mitspielt. Das große Spiel ist kein Fatum, welches über den Einzelnen verhängt ist, sondern eine Notwendigkeit, die er selbst ist, indem er sich vollzieht.

3. WILLE ZUR MACHT UND SCHEIN

Die anfangs naturwissenschaftlich scheinende Aussageweise Nietzsches hat nun nichts mehr davon. "Welt" ist kein Gegenstand einer Erkenntnis als Objekt, in welchem man Gesetze, Bewegungen, Kreisläufe konstatieren kann. "Welt" ist "meine Welt", aber nicht als Produkt meiner Vorstellung, auch bin ich nicht Zentrum der Welt. Die Welt verliert ihren im Grunde neutralen Charakter, wenn sie durch ihre Fremdheit hindurch von dem Menschen werthaft gewollt wird. Dabei steht der Wert in Abhängigkeit von der Kraft, die der Mensch als Teil der Welt ist. Die Kraft der Welt kommt im Menschen als Sinn zum Ausdruck, seine Kraft ist die Interpretation. Nachdem sie als Ganze ihren transzendenten Sinn verloren hat, ist sie nicht mehr die Welt eines Anderen, Größeren. Es gibt nur sie und mich in ihr, der ich sie nunmehr als Höchstes für mich schätze. Schätze im Sinne von abschätzen nach ihrem Wert und ihren Gesetzen und danach betrachten als der einzige Schatz, der verblieben ist.

> Wenn kein Ziel in der ganzen Geschichte der menschlichen Geschicke liegt, so müssen wir eins hineinstecken: gesetzt nämlich, daß ein Ziel uns nötig ist und uns andererseits die Illusion eines immanenten Zieles und Zweckes durchsichtig geworden ist. (XIII, 78).

Durch die Erfahrung des Nihilismus hindurch gewinnt der Mensch die dionysische Stellung zur Welt. Aus der negativen Erfahrung des Wertverlustes erwächst die bejahende Haltung des Werteschaffenden. Neutrale Sichtweise und Chance der Interpretation haben zur Voraussetzung die geschichtlich erfahrene Nichtvorfindlichkeit von Sinn. Diese Welterfahrung ist nicht "Welt an sich". Für das An-sich-Sein der Welt gibt es nur einen "Namen" (WzM, 1067): Welt ist Wille zur Macht. Eine"Lösung" für das Kreisen der Welt, die geschieht, indem sie sich jeweils konkret vereinzelt und die Vereinzelung wieder zerstört. Wille zur Macht heißt "die Welt von innen gesehen" (J, 36; XIII, 50). Es ist dies eine Reduzierung aller treibenden Kräfte (auch derjenigen, die diesen

Namen nennen) auf eine einzige Kraft, der Versuch einer eindeutigen und einfachen Bestimmung des Ganzen, das Wagnis einer Hypothese. Die "Lösung" verlangt auch eine neue Fassung des methodischen Weges.

Das Erscheinen der Einzeldinge (Machtkonkretionen) in der Welt ist vom Willen zur Macht als Grundannahme her gesehen kein "Schein" im üblichen Sinne, daß etwas nur so scheint und im Grunde anders ist, sondern Schein ist Realität (XIII, 50/51). 1) Indem und wie die Welt scheint, ist sie gerade Realität, weil es im dauernden Wechsel von Werden und Vergehen nur ein Aufscheinen geben kann, welches eine Konkretion des Willens zur Macht selbst ist und nicht auf ihn als grundsätzlich anderen verweist. "Schein" muß als Wort zur Bezeichnung des Willens zur Macht in seinem Erscheinen beibehalten werden, weil sich hierin ausdrückt: a) die defiziente Weise unserer Erkenntnis, die Erscheinen nur als Fixierung ("Wahrheit") registrieren kann und nicht in ihrem Werden ("Kunst") selbst; b) die Hindeutung auf das begründende ständige Werden, das nur scheinend ist, das heißt als jeweilig Bestimmtes gegenwärtig ist. Wenn auch ein einzelnes Bestimmtes für sich nicht das Ganze ist (als Größe) so doch in seiner Struktur (als Prinzip). Die Formel Welt = Wille zur Macht sagt unter dem Aspekt des Scheins etwas über das Verhältnis von Denken und Werden aus, ferner etwas über die jeweilige Machtkonkretion, als die sich der Wille vollzieht; denn er ist nie als bloßer Drang, sondern immer nur als bestimmt gestaltetes Einzelnes. Dieses kann mit den Mitteln der Sprache nur als bleibende Fixierung gesehen werden.

> Die Ausdrucksmittel der Sprache sind unbrauchbar, um das "Werden" auszudrücken: es gehört zu unserm unablöslichen Bedürfnis der Erhaltung, beständig eine gröbere Welt von Bleibenden, von "Dingen" usw. zu setzen. (WzM, 715).

---

1) Vgl. Martin Heidegger: Nietzsche, Bd I, S. 247f, 616f.

Der Doppelcharakter des Werdens als Erhaltung (Beständigung) und Neuwerdung (Steigerung) wird in dem Wort "Schein" ausgesprochen in der Doppeldeutigkeit von flüchtiger Bestimmtheit und unangemessener begrifflicher Feststellung. Bei der Betrachtung und logischen Benennung einzelner Erscheinungen wird die Sprache notwendigerweise als statisches Handwerkszeug benutzt. Das Sprechen vom Scheinen des Willens zur Macht ist dagegen der Versuch, das Ineins von dauerndem Grund und ontischer Veränderung zu formulieren. Schein in diesem Sinne ist der ontologische Ausdruck für das Zugrundeliegende, der in sich selbst bewegte Grund, der nicht von den Erscheinungen getrennt ist, sondern nur als diese selbst geschieht im Vorgang seines Gründens. An den Erscheinungen läßt sich der Grund in adäquater Form nur begrifflich aufweisen, wenn sie als "Schein" genommen werden, in ihrer Benennung ihr vergänglicher Charakter mit ausgesagt wird. Durch die Realisation des Währenden als Flüchtiges ist dieser "Schein" dann Schein = Realität. Die begriffliche Adäquation beschränkt sich auf den Vorgang als Vorgang. Als konkret Vorfindliches ist der Wille zur Macht nicht begrifflich zu fassen, obwohl er sich nur als endlich-konkret-bestimmt Gestaltetes vollzieht.

> Wir stellen ein Wort hin, wo unsere Unwissenheit anhebt, wo wir nicht mehr weitersehen können ... das sind vielleicht Horizontlinien unsrer Erkenntnis, aber keine "Wahrheiten". (WzM, 482; vgl. XIII, 67).

"Konkretion" ist eine Aussage über die Tatsache, daß der Wille zur Macht je bestimmt Etwas und notwendig Dieses ist, es bedeutet nicht, daß für einen Zeitraum, und sei er noch so klein, dieses Etwas faktisch in derselben Identität verharrt. Identität im Sinne von A ist A gibt es nur als Geschehen, daß der Wille immer wieder er selbst ist in seinem Kreisen. Dies heißt präziser formuliert: A wird A, denn das Geschehen ist immer nur als bestimmte Gestaltung eines A, welches seinerseits nicht beständig ist; das fixierte A "ist" immer zugleich auch Nicht-A. Der Wille zur Macht ist in seinen Gestaltungen (als Macht) immer auf sich selbst bezogen, er ist das Treibende und Getriebene zugleich.

Das Zugrundeliegende des Triebes (Wille) ist nicht vom Gegründeten (Macht) zu trennen in dem Sinne, als gründe es etwas außerhalb seiner selbst und zerstört dies wieder. Sondern Wille gründet sich selbst und ist nur als Vorgang des Gründens. Wille und Macht sind untrennbare Einheit. Diese Notwendigkeit der Machtkonkretheit, daß der Wille als das Treibende immer zugleich Macht als Getriebenes ist, macht das Kreisen aus. Es ist das Glück des Willens, immer wieder bei sich selbst zu sein, sonst wäre Wille nur blinder Urwille, "eine ungerechtfertigte Verallgemeinerung" (WzM, 962).

> Es gibt kein "Wollen", sondern nur ein Etwas-Wollen. (WzM, 668).
>
> Es gibt keinen Willen: es gibt Willens-Punktuationen, die beständig ihre Macht mehren oder verlieren. (WzM, 715).

Seinem Vollzug nach ist das Ganze der Welt kreisend, da es sich immer nur auf sich selbst beziehen kann als seine eigene Möglichkeit. Streng genommen handelt es sich gar nicht um reine Möglichkeit, sondern jede Möglichkeit wird vollzogen, im Verlauf des Kreisens bleibt kein Rest. Alles Mögliche ist auch wirklich. Damit ist der Bereich des Wirklichen nicht eingeengt, denn es gibt kein Anderes, von dem er sich abgrenzen könnte. Die Wirklichkeit (Welt) ist als empirisch mathematisch naturwissenschaftliche zwar unbegrenzt, aber sie ist nicht ontologisch unendlich 2), denn sie bezieht sich immer wieder auf sich allein ohne Zugang oder Verlust. In ihrem Vollzug ist die Welt nur das, was ihr möglich ist. Möglich ist die Welt nur sich selbst. Ihre Möglichkeit ist ihre Wirklichkeit. Diese geschieht nicht in einem Moment,

---

2) In dem von Nietzsche gelesenen Buch von J.C.Fr.Zöllner: Über die Natur der Kometen, Leipzig 1872, berichtet dieser über B. Riemanns Unterscheidung von unbegrenzt und unendlich (S. 307) und verbindet die Unbegrenztheit von Raum und Zeit mit der endlichen Quantität der Materie unter Hinweis auf Mayers Satz von der Erhaltung der Kraft (S. 309).

sondern zeitlich, als periodisches Wiederholen seiner selbst. Immer wieder ist die Welt ihre ganze eigene Möglichkeit als Wirklichkeit.

Wie auch schon bei den Gedanken über die Struktur des Raumes ergibt sich für Nietzsche der Zwang, alles schlechthin Andere, schlechthin Nichtige auszuschließen. Wie es keinen leeren Raum, kein Nichts für ihn gibt, so ist auch eine Möglichkeit, die rein als solche wäre, ohne Wirklichkeit zu werden, nicht vorstellbar. Dieses Fehlen der radikalen Nichtigkeit trifft historisch zusammen mit dem totalen Nichtigwerden von Werten, das sich artikuliert als "Wille zum Nichts" (WzM 401,3; GdM III, 28; s.a. WzM 55,8). Zur gleichen Zeit, da die Wirklichkeit ihren Gegensatz ausschließt und als alleinige ist, entsteht die Gefahr des Wertloswerdens von allem Wirklichen. Die in sich geschlossene Wirklichkeit ist in der Anschauung des Menschen ein Nichtwert geworden, ist neutral. Die Gefahr besteht darin, daß sich durch den Zwang des Menschen, werten zu müssen, der Nichtwert zu einem Unwert verkehrt. Hiergegen wendet sich Nietzsche mit seiner Weltkonzeption des Kreises. Wirklichkeit wird dadurch identisch mit Wert. 3) Nichtigwerden beruht darauf, daß die Welt für ihre Einzelgestaltungen je das Gegenteil in sich enthält. Der Kampf des Einzelnen gegeneinander repräsentiert erst als Widerspruch den Willen zur Macht. Der Ist-Charakter der Welt beinhaltet nicht nur Sein, sondern auch Nichtsein (im Sinne von Vergehen); Wirklichkeit ist nicht Sein (im Sinne von Beharren, ständiges Vorkommen), sondern Werden als Sein/Nichtsein ineins. 4) So ist der geschichtliche Nihilismus eine wertende Gegenbewegung, besagt aber grundsätzlich nichts gegen den Wertcharakter des

3) Eugen Fink: Nietzsches Philosophie, Stuttgart 1960, S.18, 186.

4) Vgl. Jan van der Meulen: Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch, Meisenheim a.Gl. 1953, S. 180. (S.a. G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik, Bd. I; Erstes Buch, 1. 1. C. Werden, Jubiläumsausgabe Bd.IV, S. 885; Ernst Bloch: Philosophische Grundfragen I, S. 50).

Seienden im Ganzen, sondern bezeugt seinerseits, daß sich auch Wertsetzungen nur als jeweilige Machtkonkretionen vollziehen und entstehen und vergehen müssen.

4. CIRCULUS VITIOSUS DEUS

Das Bejahen des Kreisens der Welt durch den dionysischen Menschen bedeutet nicht, das Kreisen sei ohne den Willen dazu "automatisch" ein Gutes, es verbietet geradezu eine solche Wertschätzung. Es bleiben zwei Weisen, mich der Welt gegenüber zu verhalten: die bejahende - ich gebe ihr einen Wert für mich - und die verneinende - ich gebe ihr keinen Wert für mich. Jedoch auch wenn ich verneine, bejahe ich die Welt faktisch als Lebendiger, wie alles Geschehen sich allein durch die Tatsache seines Daseins notwendig in seiner Lebendigkeit bejaht. Die höchste Möglichkeit des Jasagens ist, das Leben in seinem konstituierenden Moment selbst zu wollen: als Kreisen in der Wiederkunft. Dies ist "circulus vitiosus deus" (J. 56):

circulus - Alles kreist in sich und kehrt als das Selbige des Kreises ewig wieder.

vitiosus - Hierbei ist keine planmäßige Absicht zu erkennen. Unter einer solchen Erwartung erscheint das Kreisen als widersinnig.

deus - Wenn aber diese Erwartung überwunden ist, erscheint die Welt als dionysisch, in sich bewegter Grund ihres eigenen Seins, der sich als identischer Grund im Gegründeten differenziert, aber dabei ständig bei sich selbst ist.

Nietzsche beabsichtigt mit seinen Aussagen über den dionysischen Charakter der Welt das Gleiche wie mit den Symbolen des Spiels oder Kreislaufs, nämlich die Aufhebung einer Gegenstellung: Welt gegen Weltgrund.

Welt selbst ist alles ungeschieden (Erscheinung und Grund, Anschein und Aufschein, "Wahrheit" und "Kunst"). Es gibt nichts ihr gegenüber, weder Gott noch Ziel noch Nichts. Welt ist allein, autark, und sie geschieht als dieses Alleinsein. Im Ge-

schehen kommt sie immer wieder zu sich selbst, ringt sich zu sich als Kreis. Ihr Insichgeschlossensein ist ständiges Beisichselbstsein. Das ist ihr Glück, so erscheint sie dem Menschen als göttlich.

V. SPÄTZEIT

1. DIE ANTICHRISTLICHE WELTKONZEPTION

In den beiden letzten bewußten Jahren seines Lebens wird Nietzsche im Ton seiner Schriften polemischer, das antichristliche Motiv seines Denkens tritt stärker in den Vordergrund. In die Polemik mischt sich die Sorge um die neue Weltauslegung, die trotz langen Suchens immer noch nicht ganz gelungen zu sein schien. In der Verlegung des Sinnes in den wertenden Menschen und durch die Auslegung von Sinn als immer nur möglicher und nie von vornherein vorhandener ist auch die Chance der Sinnlosigkeit entstanden. Der Sinngebende kann sich dem Werden anverloben, aber er muß es nicht; zudem kann er dies nicht als Beständigkeit, sobald er sich des Sinnes als Fixierung zu versichern versucht, steht er dem dauernden Werden gegenüber vor unüberwindlichen Schwierigkeiten.

Dabei ist das historische "Grundfaktum": "der Gesamtwert der Welt ist unabwertbar" (WzM, 708). Daraus folgt einmal, daß es nötig ist, "ein Gesamtbewußtsein des Werdens, einen 'Gott' zu leugnen" (s.o.), ferner aber auch, daß es kein "Finale ins Nichts" geben kann, sondern nur das ewige Kreisen oder, was dasselbe ist, "das Nichts (das 'Sinnlose') ewig" (WzM, 55.3). Dies ist zwar für Nietzsche die wissenschaftlichste aller Hypothesen, aber sie übersteigt damit auch das Gebiet des Wissenschaftlichen, da sie eine wertende Aussage über das Ganze impliziert.

> Man kann das Ganze nicht richten, messen, vergleichen oder gar verneinen ... weil es nichts gibt außer dem Ganzen. (WzM, 765.3).

Das ehemals Maßgebende für das Ganze -Gott- ist unglaubwürdig geworden; es ist nur noch der Begriff für eine historisch zurückliegende Epoche, die unter dem Aspekt der Macht ein Maximalzustand gewesen sein mag (WzM, 639). Der Gott des Christentums und der Glaube an ihn sind Kulminationspunkte im

Geschehen des Werdens, gesehen als Geschichte des Menschen, die sich in Auf- und Niedergängen vollzieht (WzM, 712). Die Epoche des Gottglaubens ist ein Höhepunkt aus ökonomischer Sicht durch die energetische Summierung vieler Einzelwillen der Macht auf ein einziges Ziel hin. Als Größe ist die Energie zwar konstant aber in ihrer Zusammenballung jeweils verschieden, ihre Konzentration steigt und fällt in einem "ewigen Kreislauf" (WzM, 639). In der nachchristlichen Epoche besteht nicht nur die Gefahr des Unwertes, daß unter dem Aspekt des Wertes die Anstrengung zur Wertsetzung umsonst ist, sondern die Wertgebung erfordert unter dem Gesetz des Scheins ein größeres Maß an Mühe, da sie als Fixierung immer wieder zerstört werden muß.

Ein dem Glauben an Gott ähnlicher Machthöhepunkt könnte nach Nietzsche die dionysische Stellung des Menschen zum Dasein werden, denn diese ist:

> ... ein Drang zur Einheit, ein Hinausgreifen über den Abgrund des Vergehens ... ein verzücktes Jasagen zum Gesamtcharakter des Lebens. (WzM, 1050).

Durch die Möglichkeit des wertneutralen Denkens und das damit verbundene Aufkommen der Technik als eines Experimentierens mit Allem (GdM III, 9) kann der Kulminationspunkt nicht mehr durch den traditionellen Glauben an Gott erreicht werden, denn es gibt keinen transzendenten noch überhaupt einen herausgehobenen heiligen Bereich mehr, der dem Wollen des Menschen unverfügbar wäre. Es gibt nur noch die Welt, und diese besitzt von sich selbst her keinen zwingenden Sinn für den Menschen. Sie ist das für den Einzelnen als Denker, Techniker und Wertsetzer zur Verfügung Stehende, das heißt für ihn als Wollender, weil sie selbst der Wille zur Macht ist. Der Machthöhepunkt muß deshalb in der Welt selbsttätig erreicht werden, er muß gerade das in sich kreisende Bewegen für den Menschen sinnvoll machen. Dabei gilt es zuerst, sich von der traditionellen Auffassung zu lösen, nur das können Sinn haben, was bleibend und ruhend ist.

> Gegen den Wert des Ewig-Gleichbleibenden ... den Wert des Kürzesten und Vergänglichsten. (WzM, 577).

Der Faktizität der Vergänglichkeit sucht Nietzsche zwar auf eine neue Art Sinn zu geben, aber auch seine Sinngebung zielt auf Dauer, nur versteht er darunter keine permanente Anwesenheit, sondern die Dynamik des Immerwiederkehrens. Hierbei sind seine Voraussetzungen:

1. Es gibt nur eine Welt und nichts außerdem. (WzM, 765; G-D, Irrtümer 8).
2. Innerhalb der Welt ist alles Seiende miteinander verkettet. (WzM, 584).
3. Das Ganze hat keinen Grund oder Ziel oder Absicht, sondern nur sein "Glück". (WzM, 1066 u. 1067).

Seine Folgerung ist: dann ist alles Werden gleich wert (unabwertbar) und kehrt ewig wieder; die Welt ist ein großer Ring (WzM, 293).

Dies war für ihn die bejahendste Einsicht überhaupt, weil es in einer solchen Welt unsinnig ist, auch nur das geringste Ereignis anders haben zu wollen, als es geschieht. Es "redet alles, was ist, das Ja" (WzM, 293), gleichgültig, ob es nun den Einzelfall oder das Ganze bejaht oder verneint, denn es erfüllt durch sein Dasein das Gesetz des Seins überhaupt. 1) Alles redet das Ja in Unschuld, es gibt nichts, was dem Werden eine Schuld aufbürden könnte. Das Seiende ist je seine eigene Notwendigkeit, diese ist unabtrennbar mit ihm verbunden, sie ist nur durch es selbst. Für Nietzsche ist diese Sicht die "Erlösung der Welt" (G-D, Irrtümer 8), da nun die Welt von der Fessel eines transmundanen Sinnes oder Zweckes befreit ist. Sein Symbol für eine solche Welt ist:

> ... die Welt als Kreislauf der sich unendlich oft bereits wiederholt hat und sein Spiel in infinitum spielt. (WzM, 1066).

---

1) s. J.M. Guyau: Sittlichkeit ohne "Pflicht", Leipzig 1912; Anhang: Randbemerkungen Friedrich Nietzsches zu Guyaus "Esquisse d'une Morale", S. 282.

Ihr Name lautet:

> Diese Welt ist der Wille zur Macht - und nichts außerdem! (WzM, 1067).

Zusammengenommen sind Symbol und Name in der Erfahrung:

> ... diese meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens und des Ewig-sich-selber-Zerstörens ... sich selber segnend als das, was wiederkommen muß. (WzM, 1067).

Eine solche Konzeption ist am stärksten von einem Entwurf abgesetzt, in dem die Welt als sinnvoll geschaffen gesehen wird. Welt beginnt nicht und vergeht nicht, sondern sie geschieht in ständiger Veränderung. Jeder Einzelwille zur Macht steht gegen alle anderen, zusammen sind sie "die Welt" als der Wille zur Macht, der sich selber aufbaut, indem er sich zerbricht, aber immer er selbst bleibt als Kreis.

Am Ende seines Denkweges ist Nietzsche in der Nähe des Anfangs, aber er ist durch die Erfahrung des Wertverlustes hindurchgegangen und entwarf den Anfang als eine neue Wertsetzung. Deshalb sind Anfang und Ende nicht identisch; Verlust und Neusetzung sind am Ende mit inbegriffen.

2. DAS WELTHAFTE DES KREISES

Was ist das spezifisch Welthafte des Kreises, das heißt der Welt als Wille zur Macht? Kreisen besagte: 1. das in sich Geschlossene der Welt; 2. das im Geschlossensein sich Bewegende. Welt ist ohne Transzendenz, ohne reine Möglichkeit. Jeder Bezugspunkt (als voraufgehender, folgender, wirkender) ist in einer Welt; die Welt ist das Ganze aller Beziehungen. Ihre einzelnen Punktuationen stehen gegeneinander und suchen sich zu übermächtigen aus dem Impuls des Widerspruchs.

Wille zur Macht ist der Name für das Gesamt des Gegeneinanderstehens von Einzelnem. Wille impliziert in sich das Streben eines jeden Einzelnen über sich jeweils hinaus auf ein Mehr

hin, ein Mehr an Etwas-Sein (Größe), das ist ein Mehr an Macht. Wille hat immer schon Macht heißt, er ist immer schon fixiert, hat Form und Gestalt. Er stellt den Befehl dar, der im Etwas-Sein sich zum Mehr-Sein zwingt. Macht ist die jeweilige Fixierung, als die der Wille momentan ist. "Wille" und "Macht" sind so faktisch identisch und nur verbal differenziert ("zur"), um das Bewegte ihres Daseins zum Ausdruck zu bringen: Zum Einen das Werden ganz allgemein als Veränderung, daß Etwas nur scheinbar ruht und beständig ist, in seinem Kern jedoch dadurch, daß es Form und Gestalt ist, Anderes hindert, Widerstand ist und selbst von Anderem gehindert wird. Jedes Etwas versucht dauernd, den Widerstand des Anderen zu brechen; was ist, steht im Kampf mit Kämpfendem. Da zum Beispiel ein Elektron nur ein Elektron ist und nichts außerdem, kann es den Impuls seines Kampfes (gegen ein Positron, gegen ein anderes Elektron) nur in sich selbst tragen; es ist gespannt in sich, und die Spannung besteht zwischen dem, was es jetzt ist, und dem, was es gegen die Widerstände später möglicherweise sein wird (mehr, weniger, gleich). Ohne die Widerstände ist keine Spannung, aber das Andere wird nur als Widerstand gesehen, weil jedes Etwas in sich das Kommando nach Mehr-Sein besitzt. Das Elektron ist ein Einzelwille zu Macht, genauer: Eine Konstellation von Einzelwillen, eine Konkretion von Konkretionen, eine Situation, wie zum Beispiel auch der Leib. Sein Wille zur Macht verallgemeinert auf das Prinzip hin ist d e r Wille oder "die Welt" als Ganzheit. Die momentan erforschte Welt der Astrophysik ist dagegen nur eine Art von "Welt", eine Konkretion einer Summe von Konkretionen.

Aus dem Blickwinkel des einen Willen zur Macht kann das faktisch sich Verändernde des ontischen Bereichs nicht anders gedeutet werden als eine Änderung desselben, als Differenzierung der Identität von Wille (Kommandocharakter zum Mehr) und Macht (Jeweils die Summe aller Kommandos). Dies kann Umeinanderkreisen von Wille und Macht genannt werden, obwohl beide tatsächlich identisch sind. Es muß so genannt werden, weil anders entweder das Ganze unbewegt und statisch gesehen würde

und damit eine grundsätzlich andere Seinsweise als das vorkommende Faktische hätte, welches nicht möglich ist, da es nichts außerhalb desselben gibt. Das Gesamte ist Widerspiegelung des Faktischen.

Hinzu kommt, daß mit dem Wort "Kreis" zwei inhaltliche Aussagen verbunden sind, welche das Welthafte des Kreises ausmachen. Einmal: das Teilnehmen des Einzelnen am Gesamten als Eingeschlossenes, Umschlossenes des Geschlossenen überhaupt. Das Inne-Sein im Kreis. Zum Anderen das Gesetzmäßige oder die Notwendigkeit der Veränderung. Daß in sich geschlossene Bewegung sich nur so vollziehen kann, indem sie immer wieder zu sich selbst kommt. Am einzelnen Faktum mag sich diese Bewegung als Naturgesetz ausdrücken, auf seine Ganzheit hin gesehen, ist dieser Begriff jedoch unanwendbar, da es sich nicht um ein Faktum handelt(es kann als ein solches nicht erkannt werden in Form oder Gestalt), sondern um Faktizität überhaupt; deshalb kann Nietzsche das Ganze auch "Chaos" nennen (vgl. FW, 109).

Die Sprache als fixierte Aussage ist je eine Form des Willen zur Macht. Darin liegt die grundsätzliche Schwierigkeit, über das Ganze der Welt zu sprechen. Denn es ist keine Ganzheit als additive Summe gemeint, nicht die Zusammenzählung des Verschiedenen, sondern die Welt soll in einem Sprung bedacht werden. Trotzdem ist dies nicht widersinnig, da ja auch das Ganze nur je als Einzelheit ist und nicht in verfließender Unbestimmtheit. Die grundsätzliche Perspektivität der Welt wird aus einer Perspektive gedacht, die sich im Bewußtsein ihrer eigenen Perspektivität hält und so in einer einzigen Perspektive das Ganze in seinem Perspektivcharakter zum Aufschein bringt. Die e i n e Perspektive bringt den Machtcharakter zum Scheinen ("Wahrheit"), die eine P e r s p e k t i v e den Übermächtigungscharakter zum Aufscheinen ("Kunst"). Das Etwas-Sein (Teilsein) wird vom Bewußtsein der Etwasheit (Teilhabe) aufgehoben in seiner ontisch unbedingten Fixierung. Etwasheit ist notwendigerweise immer als Etwas-Sein und dies unbedingt. Kreisen von Macht und Wille bedeutet so ge-

sehen die unbedingte Bedingtheit (die jeweilige Gestalt ist nur eine Perspektive) und die bedingte Unbedingtheit (die Perspektive schlechthin gibt es nicht, sondern immer nur eine Perspektiven-Unzahl, die selbst nur in ihrer Perspektivität zu bedenken ist). Wandel ist nur als Fixierung; Fixierungen sind sich verändernd u. s.w. .

Wie stellt sich bei einer solchen Betrachtung das Verhältnis von Mensch und Welt dar? Es besteht kein prinzipieller Unterschied mehr zwischen ihnen. Welt besitzt die gleiche Faktizität wie der Mensch, sie "ist" auf die gleiche Weise. Man kann dies die absolute Vermenschlichung der Welt nennen, es ist jedoch ebenso gut die absolute Verweltlichung des Menschen. 2) Dagegen hat die Welt als vorfindliches Faktum im Gegensatz zum Menschen den Vorrang ihrer Größe: er ist in ihr; sie ist die größere Machtkonkretion, die größte überhaupt erfahrbare. Das besagt für sein Verhalten in ihr ein Bedeutendes, denn er ist strukturell auf mehr Macht aus, und dieses Mehr kann sich nur in ihr und an ihr realisieren. Ihre Größe als Machtzusammenballung bestimmen den Rang, den sie gegenüber dem Menschen einnimmt. Sie ist das ausgezeichnete Beispiel für das Prinzip des Willen zur Macht überhaupt. Darin ist impliziert, daß nur durch die Welt der Mensch in der Lage ist, sich an den Grund zu binden, der immer schon da war und immer da sein wird. Über die Welt bindet sich der Mensch an den Grund zurück (re-ligio). Welt ist Spiegel von "Welt" und insofern die Epiphanie des Willen zur Macht. Für Nietzsche bedeutet dies, sie ist Erscheinung des im Gründen sich befriedigenden dionysischen Glückes. Im Erfahren der Welt als notwendiger Epiphanie von "Welt" ist der Mensch dionysisch; er ist nicht nur Teil (separatum), sondern nimmt durch sie teil (participium) an der Ganzheit des Willen zur Macht.

---

2) Vgl. Martin Heidegger: Nietzsche Bd I, S. 364.

TEIL B

KREISEN ALS FAKTIZITÄT DES MENSCHEN

I. JUGENDJAHRE

In seinem Aufsatz "Fatum und Geschichte" versucht Nietzsche, die Wirklichkeit durch Reduzierung auf die zwei Denkbereiche der Geschichts- und Naturwissenschaft zu erfassen. Diese sind für ihn Grundbetrachtungsweisen des Menschen in bezug auf das Werden. Sie sind zwar methodisch geschiedene Arten der Erkenntnis, trotzdem müssen sie unter einem einheitlichen Prinzip gesehen werden und aufeinander bezogen werden.

Das Ganze der Welt hatte er in der sich immer weiter ausdehnenden Erkenntnis mit dem Bild des größer werdenden Kreises vergleichen, darin ist der Mensch selbst das Produkt einer langen "Entwicklung des Steines durch das Medium Pflanze, Tier" (HKG WII, S. 56). Diese Entwicklung verläuft nicht linear; die Frage nach Anfang und Ende des Werdens und nach den "Triebfedern des großen Uhrwerks" ergibt als Antwort:

> Von Stunde zu Stunde rückt der Zeiger weiter, um nach Zwölfen seinen Gang von neuem anzufangen; eine neue Weltperiode bricht an. (HKG WII, S. 56).

Erkenntnis ist wie alles Seiende eingespannt in das allgemeine Auf und Ab des Werdens und beschreibt ihre Ausweitung nicht konzentrisch immer weiter unendlich aus, sondern immer wieder aufs Neue.

Der junge Nietzsche träumt in seinen Gedichten vom möglichen Einssein des Menschen mit der Welt; der Gedanke eines Erlöschens des Menschen im Weltall ist für ihn ein angenehmer. Auf die in Teil A.I. zitierte Gedichtstrophe folgt als nächste:

> Wie schön, so 'rumzufliegen'
> Als Luft um den kreisenden Ball
> In alle Winkel zu kriechen
> Versiegen im schwebenden All.
> (HKG WII, S. 69).

Diese Äußerungen lassen auf den Einfluß antiker Denker schließen; sicher wird Nietzsche sie nicht vom Christentum bezogen haben. Zunächst übernimmt er solche und ähnliche Gedanken, ohne mit

seiner Religion in Konflikt zu geraten. Auf die Dauer mußte es jedoch einmal zu einer Auseinandersetzung kommen, und dies geschah in der Zeit zwischen 1861 und 1863. 1) Aus den regelmäßig verfaßten Lebensläufen ist zu ersehen, wie er in der Beurteilung der Welt und seiner Stellung in ihr eine Wandlung durchmacht. Wenn man den Schluß des Lebenslaufes vom Mai 1861 ("... ein höheres Wesen leitet berechnend und bedeutungsvoll alles Erschaffene." HKG WI, S. 278) mit dem vom September 1863 (s. Teil A. I.) vergleicht, ist der Unterschied unverkennbar. Für die länger dauernde Zeit des Wechsels der Anschauung 2) sind die beiden Aufsätze über Freiheit und Fatum Brennpunkte. In ihnen stellt er sich die Aufgabe, "einen freieren Standpunkt" zu "wählen, um von da aus ein unparteiisches und der Zeit angemessenes Urteil über Religion und Christentum fällen zu können." (HKG WII, S.54). Wenig früher hatte er in einer Empfehlung seines Lieblingsdichters Hölderlin an einen Freund geschrieben, daß dessen Vorwürfe betreffs Hölderlins "widersprechenden Religionsansichten" mit Hilfe der Philosophie "ein näheres Betrachten jener Erscheinung in hohem Maße erfordert" (HKG WII, S. 4, vom 19.10.1861). Zwei Monate darauf verfaßte er einen Aufsatz über Byron und schildert den Dichter als "frei von aller Religiosität, ja überhaupt allen Gottglauben" (HKG WII, S. 13). Kurze Zeit später hat sich sein Ton geändert; Nietzsche stellt nicht mehr nur verwundert eine fremde Ansicht fest, sondern steht selbst mitten in einem Prozeß des Sichwandelns. Wahrscheinlich ist der Umschwung während des ganzen Jahres 1862 erfolgt, nachdem er lange vorbereitet worden war,

---

1) Vgl. die Berichte Deussens über das Jahr 1861 in Schulpforta. Paul Deussen: Mein Leben, Her. v. Erika Rosenthal-Deussen, Leipzig 1911, S. 70f; ders. Erinnerungen an Friedrich Nietzsche, Leipzig 1901, S. 4f.

2) HKG FrI, S. 167, 169; Karl Klein: Der Glaube an der Wende der Neuzeit, München 1962, S. 142f (Verzeichnis der Literatur Nietzsches im Jahre 1861).

unter Anderem durch das Zusammentreffen von christlichem und antikem Denken, aber auch negativ vorbereitet durch die zur Bigotterie neigende Erziehung seiner Mutter und Tanten. Hinzu kommt die Überzeugung, das Christentum sei gegenüber dem modernen Zeitalter antiquiert. All das ergab auch ohne ausdrückliche Stellungnahme dagegen noch den Eindruck, als sei das Christentum etwas bloß Kirchliches und Theoretisches, vom Tatsächlichen Separates, aus dem man umso mehr hinauswuchs, als man in die Wirklichkeit hineinwuchs. Dabei wurde das Hinauswachsen schließlich zum Herauswachsen. Die Aufsätze über Hölderlin und Byron zeigen, daß ihm etwas Neues vor Augen kommt, und sind zugleich noch Ausklänge des Alten, während er sich in den beiden Schriften vom Frühjahr 1862 schon eine neue Ansicht teilweise zu eigen macht und die Position eines Kritikers von außen einnimmt.

> Der Wahn einer überirdischen Welt hat die Menschengeister in eine falsche Stellung zu der irdischen Welt gebracht: er war das Ereignis der Kindheit der Völker. (HKG WII, S. 63).

Der Ansatzpunkt für den Gesinnungswandel ist das Problem "Willensfreiheit und Fatum". Schon Anfang April 1859 hatte er dem Freunde Pinder in einem Briefe vorgeschlagen, sich mit dem Thema "über die göttliche und menschliche Freiheit" zu befassen (HKG Brl, S. 59). Zur gleichen Zeit beschäftigte er sich mit der Gestalt des Prometheus 3), der sich gegen die unbeschränkte Macht von Zeus wendet:

> Nicht will ich mich in solche Fesseln schließen
> Frei will ich sein. (HKG WI, S. 62).

---

3) Die Titelvignette der Erstausgabe der "Geburt der Tragödie" stellt einen entfesselten Prometheus dar.

In den beiden Aufsätzen von 1862 versucht er, Freiheit und Fatum zusammenzudenken; sie scheinen zusammengelebt im bedeutenden Individuum: Individuelle Freiheit ist individuelles Fatum 4); der einzelne Mensch ist durch die Ringe der Natur und Geschichte mit allem Geschehen verbunden. Aus dieser Zeit ist auch ein beschwichtigendes Brieffragment an die Freunde Pinder und Krug erhalten, in welchem Nietzsche zum Ausdruck bringt, daß er mit der Hervorhebung des Individuums und dessen Können nicht gegen das Christentum überhaupt Stellung nehmen will, sondern gegen ein Christentum, wie es ihm anerzogen wurde 5), allerdings liegt darin schon die Wurzel seiner späteren Kritik, in welcher er diese Differenzierung wieder rückgängig macht, wenn er den "Weltschmerz" die "christliche Anschauungsweise" nennt, was bedeute: "Verzagen an eigener Kraft, ein Vorwand der Schwäche, sich mit Entschiedenheit sein Los zu schaffen." (HKG Brl, S. 180f).

Nietzsches Denken ist zeitlebens von dieser ersten Wandlung beherrscht geblieben. Die Ablehnung des Christentums war Ausgangspunkt und Stimulans eigenen Denkens. Durch den Abbruch einer Verbindung nach rückwärts entstand für das eigene Denken eine Leerstelle. Bei dem Versuch, diese zu füllen, stellte sich immer mehr heraus, daß auch andere traditionelle Denkgewohnheiten und Verhaltensweisen beseitigt werden mußten, aber immer war er durch Herkunft und Naturell so eng mit dem Christentum verbunden, daß er sich hierbei dauernd an ihm messen mußte.

---

4) Vgl. Heinz Heimsoeth: Des jungen Nietzsches Weg zur Philosophie in: Neue Beiträge deutscher Forschung, Her.v.Erich Fidder, Königsberg 1943, S. 155.

5) Vgl. den Brief an die Mutter und Schwester vom 8.11.1865 in: HKG BrII, S. 19.

II. BASLER ZEIT

1. INDIVIDUATION UND EINHEIT

Zwischen der Jugendzeit und der Niederschrift der "Geburt der Tragödie" liegen in Nietzsches Leben die Einflüsse von Schopenhauer und Wagner sowie die fortlaufende Beschäftigung mit dem klassischen Altertum. Er sieht den Menschen jetzt vornehmlich unter dem Aspekt des künstlerisch Schaffenden, der in seinem Tun ein Abbild der Spannungen der Welt ist.

> Das Kunstwerk und der Einzelne ist eine Wiederholung des Urprozesses, aus dem die Welt entstanden ist, gleichsam ein Wellenring in der Welle. (IX, 193).

Die Kunst ist kein Teilbereich neben anderen, sondern besonders herausgehoben. Als Repräsentant des Lebensprinzips hat sie einen ausgezeichneten Bezug zu diesem Zugrundeliegenden, sie macht es sichtbar. Der Beweggrund als das sich in den Veränderungen der Geschichte Durchhaltende, beispielhaft von den Griechen der klassischen Epoche gezeigt, und die Aufgabe, diesen in der Gegenwart aufzuweisen, bilden die beiden Pole von Nietzsches Verständnis der Kunst: das Ewige und die Politik. Dies führte ihn an die Seite Wagners und ist das Motiv seiner ersten Veröffentlichung. Dabei mißt sich der Wert des Menschen als eines politischen am Grad der Teilnahme am Dauernden und Unvergänglichen. Denn "nur so viel ist ... ein Mensch wert, als er auf seine Erlebnisse den Stempel des Ewigen zu drücken vermag." (GdT, 23). Die dagegen immer notwendige Vereinzelung in Gestalten und das Aufgehen im Flüchtigen ist die Ursache des menschlichen Leidens am Leben. Immer wieder muß die jeweilige Individuation zugunsten einer neuen durchbrochen werden. Eine Erlösung hiervon ist nicht möglich, weder durch die Konzentration auf eine große Leidenschaft, die in den "Kreis" (GdT, 10) der geschichtlichen Person gebannt wird und so den Glauben an eine ausschließliche Zentrierung des Einzelnen in sich nährt, noch durch die Annahme, "daß das Denken an dem Leitfaden der Kausalität bis in die tief-

sten Abgründe des Seins reiche" (GdT, 15), und sich der Zwiespalt mit Hilfe der Wissenschaft überwinden ließe. Erkenntnis ist Zwang zur Begrenzung und damit dem Unendlichen der Natur nicht gleich; denn diese hat "keine Grenze, nirgends. Nur für uns gibt es Endliches." (X, 160). Neben die Charakteristik des Verstandes als Oberflächenkraft (Teil A.II.2.) tritt die Notwendigkeit der Begrenzung und Separierung in der Erkenntnis eines Objekts. Jedoch ist hierin auch die Möglichkeit der Freude enthalten, weil durch die Vernichtung des Einzelnen im währenden Prozeß der Veränderung "das ewige Leben des Willens" (GdT, 16) sich erhält und "unzerstörbar weiterfließt" (GdT, 18). Das gleiche Geschehen ist Ursache des Leidens und der Freude, und der Mensch erfährt den Widerspruch des Zusammenklingens beider; er ist "Dissonanz" (GdT, 25). Zum Leben gleich notwendig ist die Individuation und das Streben insUnendliche, beides zusammen konstituiert den Menschen. Hierdurch ist für ihn jedes Phänomen doppeldeutig. Dissonanz sein heißt: Nicht eindeutig sein, sondern zweideutig, zwischen zwei Möglichkeiten von Deutung sein.

In der "Geburt der Tragödie" sind die späteren Ausführungen Nietzsches grundgelegt, und zwar im Tragisch-sein des Menschen, der im Ungenügen an sich selbst als einem Einzelnen doch notwendig auf sich als den Ungenügenden angewiesen ist, auf das Leben als Dissonanz, als Zusammenfall von notwendigen Widersprüchen.

2. ZEIT UND EWIGKEIT

Die Widersprüchlichkeit des Menschen ist Teil der allgemeinen der Welt. Am ausdrücklichsten erscheint das nach Nietzsche in den griechischen Tragödien. Diese sind Illusion und Pathos zugleich, in der Darstellung wird ein Schleier über den Abgrund der Wirklichkeit gelegt und diese trotzdem sichtbar gemacht, aber als Schein und mit der Aufforderung an den Menschen, sich am Widerspruch der Welt zu messen.

Das Leid an der Vereinzelung gegenüber dem Drang zur Einheit mit allem Werdenden wird auch erfahren im Gedächtnis,

dessen Erinnerung als "es war" (UB II, 1) bringt den Menschen vor das Bewußtsein, daß Geschehenes unwiederholbar vergangen ist. Die Vergangenheit ist Schranke für das Wollen. Der Mensch selbst immer gewesen und ein nie zu vollendendes "Imperfektum"; das Dasein mit dem Tod als Abschluß ist "ein Ding, das davon lebt, sich selbst zu verneinen und zu verzehren, sich selbst zu widersprechen." (UB II, 1). Die Veränderung wird vom Menschen zuerst unter dem Aspekt der Vergänglichkeit gesehen, was bewirkt, daß sie vor allem Leiden als älter werden ist, Abnahme von Möglichkeit und Zunahme des Verwirklichten.

In seinen frühen Schriften arbeitete Nietzsche zwei Grundstrebungen des Menschen heraus, denen durch den Vollzug des Lebens widersprochen wird, und die deshalb vorerst zum Leiden am Dasein werden: Die Sehnsucht des Menschen nach Einheit mit allem Seienden - der die Notwendigkeit gegenübersteht, sich nur in der Vereinzelung vollziehen zu können; die Sehnsucht nach Überwindung der Zeit als einer immer auch Vergangenen und endgültig Gewesenen - ihr steht die Notwendigkeit gegenüber, sich als Lebendiger nur zeitlich vollziehen zu können. Seine Lösung für diesen Zwiespalt ist keine Aufhebung der Dissonanzen, da eine solche das Leben beenden würde, sondern sind mögliche Weisen, in Dissonanzen leben zu können durch die Teilnahme am antiken Drama mit seinem Mythos von Dionysos und Apollon als Vermittlung von Einheits- und Vereinzelungsdrang. Ferner die rechte Unterscheidung zwischen Historischem und Un-(Über-)- historischem, die Linie zwischen einem Sichverlieren in der Ewigkeit und einem Verhaftetsein am Jetzt des Augenblicks.

Menschsein ist demnach für Nietzsche das Vollziehen einer Dissonanz, die besteht zwischen den Widersprüchen Einheit und Vereinzelung, Un-(Über-)historischem und Historischem. Keines ist ohne das Andere, ihr Zusammensein konstituiert das Leben. Lebend bleibt der Mensch der, der er immer ist: Widerspruch. Die Dissonanz ist seine Wirklichkeit, und sein Dasein ist sinnvoll, wenn er sich gleichermaßen dem augenblicklich-konkreten wie dem ewigen-begründenden Seienden zuwendet, das heißt der Ein-

heit beider in ihrem faktischen Unterschiedensein in Flüchtiges und Dauerndes. Danach wird sein praktisch-politisches Tun Geltung besitzen, wie er die Einheit des Zeitlichen differenziert. Er muß in der Mitte stehen im Wechselbezug von Selbigsein und Veränderung als Verwirklicher einer prinzipiellen Vergänglichkeit. Diese erscheint ihm einmal als ständiges Anderssein, in jedem Moment ist etwas Neues, zum Zweiten als dauernd Anwesendsein, denn das je Andere ist doch immer wieder das Selbe als zeitlich Vergängliches.

III. ANALYSE UND ANKÜNDIGUNG

1. PSYCHOLOGISCHE UNTERSUCHUNGEN

In den Jahren 1876-80 stellte sich Nietzsche vor allem die Aufgabe, anhand psychologischer Betrachtungen durch die verwirrende Vielfalt menschlicher Verhaltensweisen hindurch zu einem Aufweis von Grundtrieben zu gelangen. Hierbei spricht er an mehreren Stellen die Vermutung aus, daß sich unter dem scheinbar wirren Bild der Erscheinungen eine gewisse Rhythmik (XI, 102) eines einzigen Triebes behauptet, die er in Verbindung zu den Kreisläufen der Natur (MA I, 111) oder des menschlichen Organismus setzt (XI, 231). Dementsprechend soll sich auch die Geschichte der Menschheit vollziehen als ein ständig sich wiederholendes Auf und Ab (MA I, 276, 475; VMuSpr, 125; WuS, 114, 219; s.a. MA I, 251). In seinen Untersuchungen hebt er die in dieser Rhythmik beschlossene Ziellosigkeit hervor (MA I, 33).

Verglichen mit der großen Zahl von Aphorismen mit anderen Themen sind die Hinweise auf eine das Leben bestimmende Rhythmik selten, doch sind sie ein Zwischenglied zur endgültigen Formulierung. In seinen ersten Schriften hatte er grundsätzlich Überlegungen angestellt, die zwar von einem Fachgebiet ihren Ausgang nahmen, aber ihr Ziel lag in der Erhellung der menschlichen Situation überhaupt. Nun geht er methodisch differenzierter vor, indem er jeweils ein spezielles Phänomen beschreibt und auf seinen Sinn hin deutet. Kennzeichnend für seine Intentionen ist, daß hierbei die Absichts- und Ziellosigkeit der Bewegung auftaucht und sogleich mit der Frage "warum?" verknüpft wird. Stellt man der ziellosen Bewegung diese Frage, so scheint als Antwort nur Verzweiflung über die Sinnlosigkeit übrig zu bleiben. Da eröffnet sich eine neue Möglichkeit in der Rückbesinnung auf die 1862 geäußerten Ansichten über Freiheit und Fatum in der Verbindung mit einer Betonung des Wertes, der in einem kurzen Moment liegen kann, denn "das Schicksal der Menschen ist auf glückliche Augenblicke eingerichtet ... aber nicht auf glückliche Zeiten." (MA I,

471). Damit verbunden ist die Hervorhebung des Fortganges der menschlichen Erkenntnis in der Geschichte der Kultur wie des Einzelnen, der sich selbst in jedem Falle "eine Leiter mit hundert Sprossen" (MA I, 292) ist, auf welcher er vorwärts steigen kann. Deshalb ergeht an ihn die Aufforderung, das Mißvergnügen über sein eigenes Wesen abzuwerfen und sich selbst als Aufgabe der Bildung zu sehen. Dabei versucht Nietzsche eine Neudeutung dessen, was Erkenntnis ist: "Nicht Subjekt zu Objekt: sondern etwas Anderes" (XI, 179). Erkenntnis ist eine "Beschränktheit der Kraft" oder "eine optische Täuschung von Ringen um uns", der Prozeß der Bildung ist durch "das immer weiter in Verhältnis setzen dieser Kraft zu anderen" (s.o.) ein Vorgang des Größerwerdens und Weitersehens, Überblickens. Entsprechend dazu verläuft der Gang der Kultur. Der Ring der Täuschung wird immer mehr erweitert, der Ring des Einzelnen und der der gesamten Menschheit laufen synchron. In diesem Verlauf wird der Mensch von keinem bestimmten Ziel präjudiziert, sondern sein eigener Wille ist selbst die Notwendigkeit des Fortgangs (WuS, 61). Was der Mensch will, kann er nur aus der Struktur seines Wollens heraus anstreben. Dabei ist das für ihn mögliche Erreichbare seinem Umfange nach von grenzenloser Weite, die aber nicht in potentieller Unendlichkeit verfließt, denn das Erreichbare hat seinen Kristallisationspunkt im endlich geschichtlichen Menschen. Notwendigkeit besagt hier, daß der Wille nichts außerhalb seiner selbst wollen kann. Es gibt für ihn kein Jenseits, keinen Willen über ihm, aber er will Fortgang, will selbst immer über sich je hinaus. Nicht in dem Sinne, daß er sich als Nicht-Willen will, sondern er will sich als Etwas-Anderes-Wollen. Über sich hinaus wollen heißt: Zu sich hin wollen als demselben Wollenden und trotzdem je etwas Anderes wollen. Im Wollen ist zusammengezogen die Möglichkeit, welche das Noch-nicht der Zukunft bietet, und der Zwang zu geschichtlich endlicher Konkretion, die bestimmte Auswahl.

Die Brennpunkte der Notwendigkeit des Menschen sind die Geschichtlichkeit des Wollens, daß es jeweils bestimmt dieses sein muß und nicht zugleich etwas Anderes sein kann, die Kon-

zentrierung auf eine jeweilige Gestalt und damit der Ausschluß möglicher anderer Formen. Die Athmosphäre der Notwendigkeit ist die Geschichte des Menschen, die konkrete Endlichkeit seines So-und-nicht-anders-Seins ist eingespannt in die Dauer des Lebens und die Mehrdimensionalität der Zeit überhaupt. Die Athmosphäre (als das immer weiter in Verhältnis setzen) ist jeweils gegenüber dem Brennpunkt (der Begrenztheit der Kraft) unbegrenzt, durch diesen selbst ist sie jedoch nicht unendlich, sondern nur jeweils als Endliche. Der Mensch lebt, indem er die Athmosphäre in den Brennpunkt bannt, und zwar immer wieder. Diese Wiederkehr ist ihrerseits begrenzt durch Geburt und Tod, "das 'Nachdem Tode' geht uns nichts mehr an!" (M, 72).

Die Geschichte des Menschen ist vergleichbar mit der "Kraft" der Welt; sie ist von notwendiger Konkretheit und als Größe endlich.

> Um jedes Wesen legt sich derart ein konzentrischer Kreis, der einen Mittelpunkt hat, und der ihm eigentümlich ist. (M, 117).

Als Vollzug ist Geschichte "flüssig" wie die Kraft, sich in Widersprüchen bewegend. Wobei die Bewegung (Zeitlichkeit) kein allgemeiner Bezugsrahmen ist, in welchem sich das Leben abspielt, sondern Geschichte ist Zeitlichkeit als wechselnde Konkretheit. Der konzentrische Kreis hat einen Mittelpunkt: der einzelne Mensch, und einen Umkreis: seine Geschichte; beide fallen zusammen als Leben. Dieses ist Wechselbezug von Mittelpunkt und Umkreis. Die Geschichte als das den Augenblick Übergreifende ist nur als bestimmtes Sosein, und dieses weist über sich als bloß Momentanes hinaus.

In der Stellung des Menschen zum Tod als einem Endgültigen kommt die Haltung zum Ausdruck, die Nietzsche vor allen anderen von sich und seinen Zeitgenossen verlangt: die Redlichkeit (Vgl. FW, 335; XI, 271). Sie verpflichtet zu uneingeschränkter Selbsterkenntnis und zur prinzipiellen Absage an einen anderen als den irdischen Menschen. 1)

1) s.a. Z I, Von den Hinterweltlern.

2. DER IMPERATIV DER EINZIGKEIT

Im vierten Buch der "Fröhlichen Wissenschaft", dem Nietzsche besondere Bedeutung vor allem bisher Geschriebenen beimaß 2), spricht er den Imperativ des redlichen Menschen aus, der die notwendigen ihn konstituierenden Spannungen der Dissonanz aushält: Werde, der du bist! 3) Dieser Imperativ wird gefordert aus dem Willen zu unbedingter Erkenntnis. Nichts soll mehr in Unkenntnis oder gegen die Erkenntnis behauptet werden, durch den übergreifenden Charakter der Erkenntnis ist damit auch ausgesagt, daß nur ein Wollen, welches sich auf alles überhaupt Mögliche bezieht, diesem Anspruch gerecht werden kann. Ansatz dazu ist der einzelne Mensch in dem, was ihm zur Verfügung steht, seine Zeit und die Welt. Deshalb gelangt er erst durch die "Physik" zum "Schaffen", zum "Sich-selber-Schaffen" (FW, 335). Der einzelne Erkennende schafft sich selber, weil er seinen Wert nicht aus einem allgemeinen Ideal apriori abliest, auch folgt er nicht zwangsläufig als Resultat gemachter Erfahrungen. Der Mensch kann nur zu sich selbst gelangen, wenn er sich die Tatsache und Bedeutung seiner Unableitbarkeit bewußt macht:

> Wer noch urteilt "so müßte in diesem Falle jeder handeln" ist noch nicht fünf Schritt weit in der Selbsterkenntnis gegangen. (FW, 335).

Einmaligkeit ist Zeichen besonderer Werthaftigkeit. Erst mit ihr wird dem Menschen seine Flüchtigkeit und Begrenztheit bedeutsam. Die Tatsache des Bewußtwerdens der Reduktion auf sich als den Unableitbaren erfolgt zugleich mit dem Bewußtwerden des

---

2) Briefwechsel mit Franz Overbeck, S. 175.

3) Vgl. FW, 270; XII, 177; ferner: GdM III, 14; WzM, 334. S.a. Pindar: Pythia II, 72 (in: Pindari Carmina cum fragmentis, ed. Bruno Snell, Leipzig 1953): γένοι, οἷος ἐσσὶ μαθών.

Menschengeschlechts als eines historischen. In der Reduzierung weiß sich der Einzelne einsam und doch solidarisch mit anderen Einsamen. 4)

Über die Einmaligkeit hinaus öffnet sich für Nietzsche eine weitere Perspektive der Werthaftigkeit, denn möglicherweise wiederholt sich der Einzelne im Werden wieder, dies "würde als größtes Schwergewicht" (FW, 341) auf seinem Handeln liegen. Dann wiederholte er sich nicht nur als strukturelles Geschehen der Endlichkeit, sondern auch als einmalige Kombination einer Struktur der Einmaligkeit; er wäre dann ein Ring im Ring der gesamten Welt.

> Dieser Ring der gesamten Welt, in dem du ein Korn bist, glänzt immer wieder. Mensch! Dein ganzes Leben wird wie eine Sanduhr immer wieder umgedreht werden und immer wieder auslaufen. (XII, 62).

Das bedeutet nicht nur die möglicherweise buchstäbliche Wiederholung einer konkreten Situation. Es kommt darin auch zur Sprache, daß die Vergänglichkeit die einzige Garantie für eine Wiederkehr ist, beides sich gegenseitig fordert. Der Mensch kann nur dann dauern, wenn er sich verändert. Nietzsche formuliert seine Aussagen über das Wiederholen der bewegten Einzigkeit im Ganzen der Welt vorsichtig, er spricht konjunktivisch, in Anführungsstrichen und mit Vorbehalten. Hierin drückt sich ein Kompromiß zwischen dem Visionär und dem Positivisten Nietzsche aus. Neben dem Zwang des Aussprechens des Gedankens stehen die Vorbehaltsklauseln. Deutlich zeigen sich beide Tendenzen bei der Verwendung des Kreis- und Ringzeichens. Vom traditionellen Wortgebrauch her ergibt sich eine mathematisch-wissenschaftliche und eine religiös-dichterische Inanspruchnahme. Nietzsche benutzt beide Weisen hier ungeschieden, so daß die visionäre Aussage durch eine beweisheischende Einfügung beeinflußt wird, und eine wissenschaftlich klingende Aussage durch den ständigen Be-

4) Vgl. Albert Camus: Jonas, in: L'Exil et le Royaume, Paris 1957, p. 176 (solitaire ou solidaire?).

zug auf Wert und Ganzheit in der Schwebe gehalten wird. Die Gegenüberstellung Visionär-Positivist eignet sich nur für die mittlere Periode in Nietzsches Schaffen, wo er in seinen Überlegungen eng an spezielle Phänomen-Untersuchungen anknüpft. In dem Gegensatzpaar soll für das Denken des mittleren Nietzsche dreierlei ausgesagt werden: die Nähe der Naturwissenschaft in seinem Denken und damit die Ferne zu dem, wo er eigentlich hin will: zu einer "Philosophie"; die unmittelbare Verknüpfung des Nahen und Fernen, wodurch seine Argumentation etwas Zweideutiges erhält; dieser ist er sich durchaus bewußt und sucht sie dadurch abzuschwächen, daß er sie als Ganze einschränkt auf eine Eventualität. Eine solche mindert nicht unbedingt die Bedeutung eines Gedankens.

> Wenn die Kreiswiederholung auch nur eine Wahrscheinlichkeit oder Möglichkeit ist, auch der Gedanke einer Möglichkeit kann uns erschüttern und umgestalten. (XII, 65).

Aber es muß eine Möglichkeit sein, die sich mit der Haltung der Redlichkeit verträgt, welches wiederum auch ein Bemühen um den wissenschaftlichen Aspekt mit einschließt.

In der Zeit vor der Abfassung des Zarathustra prallen in Nietzsche die Zweifel an der Berechtigung zur Annahme einer Verewigung der Vergänglichkeit auch als bestimmte geschichtliche Gestalt zusammen mit der Sehnsucht nach Dauer und Unvergänglichkeit, die zugleich Angst vor einem endgültigen Ende ist. Das Verlangen nach Überwindung des "es war" wird immer drängender, es fordert: "Drücken wir das Abbild der Ewigkeit auf unser Leben!" und "Dies Leben - dein ewiges Leben!" (XII, 66 u. 67). Die Angst vor dem Ende ist unzertrennbar mit der Redlichkeit verbunden, welche nur diese eine Wirklichkeit zuläßt und das Leben gerade durch seine Endlichkeit kennzeichnet. In seinen Kreislaufgedanken von 1881 versuchte Nietzsche, die Ansatzpunkte begrifflich zu fassen, welche die Wissenschaft möglicherweise in bezug auf seinen Gedanken zu bieten in der Lage war. Daneben faßte er den Plan zu einem Verkündigungsbuch. Aus den Planskizzen von 1881 hierzu ist ersichtlich, welchen Charakter das Buch bekommen

sollte, und welches die Motive waren, die zu seiner Abfassung drängten:

> Viertes Buch: Dithyrambisch-umfassend: "annulus aeternitatis". Begierde, alles noch einmal und ewige Male zu erleben. (XII, Anm. S. 427).

Weder die naturwissenschaftlich beeinflußten Versuche von 1881 noch ein reines Verkündigungsbuch schienen ganz befriedigen zu können. Jetzt in der Zeit vor dem Zarathustra hatte es den Anschein, als seien alle bisherigen Versuche mißlungen. Offenbar war die Frage nicht so zu beantworten, daß man Wissenschaft und Leidenschaft einander gegenüberstellt und nach einem Vergleichspunkt sucht, um von ihm aus beides zu einem System zu verknüpfen. Die Separierung von Wunsch und Erkenntnis bringt den Denker in ein Dilemma; er weiß zu wenig für sein Wünschen, und er wünscht zu viel für sein Wissen. Stellt er beides gegeneinander, kommt es zu einer Kollision. Begründet ist das Verschiedene jedoch im Selben: dem Menschen. Es muß ein neuer Beginn gemacht werden durch die Radikalisierung der Frage nach dem Menschen. Diese muß gründlich beantwortet werden und darf sich nicht auf Teilbereiche beschränken. Anstelle der Beschränkung muß die Begründung treten, und zwar eine solche im "Bauch des Seins" (Z I, Von den Hinterweltlern), das ist für den Menschen: "Leben". Gefragt werden muß, was Leben ist.

Die Nietzsche treibenden Sehnsüchte und Ängste, seine Liebe zum Leben verbunden mit der Nötigung zur Erkenntnis, faßt er in einem Absatz zusammen:

> Du fühlst, daß du Abschied nehmen mußt, bald vielleicht - und die Abendröte dieses Gefühls leuchtet in dein Glück hinein. Achte auf dieses Zeugnis: es bedeutet, daß du das Leben und dich selber liebst, und zwar das Leben, so wie es dich bisher getroffen und gestaltet hat, - und daß du nach Verewigung desselben trachtest, - Non alia sed haec vita sempiterna!

> Wisse aber auch! Daß die Vergänglichkeit ihr kurzes Lied immer wieder singt, und daß man im Hören der ersten Strophe vor Sehnsucht fast stirbt beim Gedanken, es möchte vorbei sein für immer. (XII, 66).

Der Gedanke einer ewigen Wiederkunft des Vergänglichen hat zur Grundlage, daß es nur eine einzige Wirklichkeit gibt, die tatsächliche jetzt und hier gelebte (ebenso wie das Alleinsein der Welt ihr Kreisen begründete). Es gilt, sich auf dieses Leben zu konzentrieren und "nicht nach fernen unbekannten Seligkeiten und Segnungen und Begnadigungen auszuschauen, sondern so leben, daß wir nochmals leben wollen und in Ewigkeit so leben wollen." (XII, 66).
(Nietzsche gebraucht die Begriffe "Ewige Wiederkunft", was sprachlich mehr das Kommen und die Struktur des Geschehens ausdrückt, und "Ewige Wiederkehr", welches mehr die Wiederholung einer gleichen Form und Situation betont, ohne sie ausdrücklich zu unterscheiden.).

IV. ALSO SPRACH ZARATHUSTRA

Die bisher vereinzelt anklingenden Gedanken über die kreisende Struktur des Menschen faßte Nietzsche im Zarathustra zusammen; dieser ist Fürsprecher des Kreises, der das Leben ist; er ist Vorsprecher im Sinne von erster Sprecher und Lehrer für Andere, und er ist Fürsprecher, indem er sich für den Gedanken verwendet. 1)

1. DIE BEGRIFFE "RING", "KREIS" UND "RAD"

Im Zarathustra (besonders die Teile I - III) gebraucht Nietzsche vornehmlich drei Worte zur Bezeichnung des in sich Geschlossenen und darin Bewegten des Menschen:
Ring (ringeln, ringen),
Kreis (kreisen) und
Rad (rollen, drehen o.ä.).
Die Begriffe werden verwandt entweder als Grundworte, denen Bestimmungen zugeordnet sind, oder als Beiworte zu anderen Begriffen.

Als Beiworte finden sich Ring oder ringeln in bezug auf das Erdhafte der Schlange, die sich am Griff von Zarathustras Stab um die Sonne ringelt (Z I, Von der schenkenden Tugend) oder um den Hals des am Himmel kreisenden Adlers (Z I, Vorrede 10). An anderer Stelle (Z III, Vom Gesicht und Rätsel 2) fordert Zarathustra den kämpfenden Hirten auf, der in seinem Halse würgenden Schlange den Kopf abzubeißen, synonym für den Anfang oder das Ende von Etwas, das nichts Selbstständiges ist, denn alles ist ohne Beginn und Schluß im Kreise verbunden, was auch im Bild der sich ringelnden Schlange zum Ausdruck kommt, die durch ihr

---

1) Z III, Der Genesende 1; s.a. Martin Heidegger; Wer ist Nietzsches Zarathustra?, in: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, S. 102; ders. Nietzsche, Bd. I, S. 304.

Ringeln Kopf und Schwanz zusammenschließt. Bei den angeführten Beispielen ist der Ring der Schlange jeweils außerdem mit einem anderen Ringe verbunden. In den Textstellen, wo Nietzsche den Ring selbst als Grundwort nennt, ordnet er ihm vor allem zwei Bestimmungen zu, der Ring als Ganzes bleibt sich gleich und treu (Z III, Der Genesende 2), diese Treue des Ringes zu sich selbst ist auch seine Lust und die des Menschen an ihm, welche Lust dem im Gleichbleiben des Ringes beschlossenen Wiederkehren entspringt (Z III, Das andere Tanzlied 3; Das Ja- und Amen-Lied). Ferner ist in dem Ring-Begriff auch das Kämpferische des Erringens angesprochen. Es hat seine Wurzel im ständigen Wechsel der Dinge, dem der Durst (Z II, Von den Tugendhaften) des Ringes entgegensteht, zu sich selber zu kommen. Auffallend ist der häufige Gebrauch der verbalen Form "ringen" in der Bedeutung: sich zu Etwas durchringen (bes. im Nachlaß u.a. XIV, 274, 282, 293, 319).

In ähnlicher Weise benutzt Nietzsche auch den Begriff des Kreises, mit leichter Tendenz zum Himmel-Ewigen gegenüber dem ringelnden Erdhaften: Der kreisende Adler am Himmel oder die kreisenden Sonnen im "öden" Raume (Z II, Das Nachtlied). Bei diesen Beispielen ist das Erdhaft-Sinnsuchende nie vom Himmlischen und Leuchtend-Sinnhaften getrennt. Die Einheit beider hat ihren Sachwalter in Zarathustra als dem Fürsprecher des Kreises (s.o. Anm.). Neben dem Geschehenscharakter legt Nietzsche dem Begriff des Kreises auch die Bedeutung einer Grenze, eines Umfassenden zu (Z III, Von alten und neuen Tafeln 19), doch ist diese Grenze erst im Durchlaufen des Kreises zu erfahren. Schließlich liegt im Kreis-Begriff auch die Möglichkeit zum Mißverständnis, wenn er geometrisch oder artifiziell interpretiert wird (Z III, Vom Gesicht und Rätsel 2; Der Genesende 2).

Die Verwendung von organischen Begriffen ist vor allem im Nachlaß häufig: das Jahr (Z III, Der Genesende 2; XIV, 282); die Periode (XIV, 267); der Zyklus (XIV, 260); der in sich zurückfließende Fluß (XII, 369), ohne damit mehr aussagen zu wollen, als daß das Geschehen des Kreises dem Begriff "Leben"

näher steht als dem der "Mathematik".

Der Begriff des Rades wird von Nietzsche im Zarathustra vor allem mit dem des Grundes zusammengedacht (Z I, Vom bleichen Verbrecher): das Rad des Seins (Z III, Der Genesende 2), das ewig rollt und nur aus sich selbst rollt (Z I, Von den drei Verwandlungen, Vom Wege des Schaffenden, Von Kind und Ehe), keiner Begründung und keines Zieles außerhalb seiner bedarf. Das Grundlose ist selbst das Gründende, das Kind, der Mensch als Wertsetzer, um den sich alles dreht (Z I, Von den Fliegen des Marktes).

2. DIE SELBSTÜBERWINDUNG

Im rückschauenden "Versuch einer Selbstkritik" vom Spätsommer 1886 beschreibt Nietzsche es als sein Anliegen, "die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehen, die Kunst aber unter der des Lebens..." (2). Wie zeigt sich "das Leben" aus der Sicht des Menschen?

> Siehe, sprach es, ich bin das, was sich immer selber überwinden muß. (Z II, Von der Selbstüberwindung).

So redet das Leben zum Menschen. Er ist als Lebendiger der stets sich Überwindende. Dabei überwindet er sich nicht zum Ziele eines Anderen, sondern jeweils zu sich selbst als ein je Anderer. Was der Mensch auch erreicht, was er auch liebt, er muß es bald wieder zugunsten eines Neuen verlassen. Als Teil des allumfassenden Werdens ist er nur, indem er baut und zerstört, nie ein Erreichtes als endgültig annimmt, immer auf dem Wege ist.2) Im Geschehen der Selbstüberwindung bringt sich der Mensch hervor. Das "Über" bedeutet nicht, daß der Mensch zu einem Etwas jenseits seines jetzigen Daseins werden will. Es ist im Gegenteil

---

2) Vgl. Karl Jaspers: Nietzsche, 3. Aufl. Berlin 1950, S. 385; Ludwig Giesz: Nietzsche - Existenzialismus und Wille zur Macht, Stuttgart 1950, S. 34.

die ausdrückliche Bezugnahme auf das Irdische (Z I, Vorrede 3), aber unter Betonung der Tatsache, daß dies Irdisch-Sein gerade keine Ruhe oder Genügsamkeit beinhaltet, sondern ständiger Aufbruch und Übergang ist. Dieser Über-Mensch ist erst dann möglich, nachdem ein Über-ihm-selbst als prinzipielles Anders-Sein "tot" ist (Z I, Von der schenkenden Tugend 3), und er sein eigenes Über-sich-hinaus ist. Auch in einer Welt, in der das andere Über des Menschen (Gott) nicht mehr lebt, besteht der Mensch weiter als der, der je über sich hinaus will mit seinen Sehnsüchten und Schöpfungen. Er transzendiert über das Erreichte zu anderem Transzendierbaren ohne den Willen zu einer Transzendenz selbst als dem nie zu Erreichenden. Das ihn dabei treibende Leben ist der Wille zur Macht, dieser ist auf sich selbst gerichtet als ein Gestaltwerdender. Nicht als bloßes Streben oder Treiben ins Unendliche, sondern im Wollen zu sich will sich der Wille konzentrieren und konkretisieren, er will bei sich sein als irdischer und endlicher. Im Menschen äußert sich der Wille der Selbstüberwindung als Ablehnung jeder endgültig fixierten Aussage, im Menschen Nietzsche als lebenslanges Suchen und Versuchen, Erreichen und Verwerfen.

> Ich bin nun einmal nicht Geist und Körper, sondern etwas Drittes. Ich leide am Ganzen und im Ganzen. Meine Selbstüberwindung ist im Grunde meine stärkste Kraft.
> (Briefwechsel mit Overbeck, S. 187).

Im Wollen ist der Ausblick auf "mehr" impliziert (Z II, Von den Taranteln), das sich jeweils im Ungenügen am Erreichten zeigt. Das Ungenügen wird nicht deshalb erfahren, weil sich der Mensch an einem vorgefaßten Muster orientiert. Indem er als sich nicht Genügender lebt, das heißt als einer, der über sein jeweiliges Jetzt hinaus mehr will, ohne grundsätzlich ein Anderer sein zu wollen, garantiert er sich selber erst als Lebendiger, deshalb lehnt er alles ab, was die Gewährleistung seiner selbst bedrohen könnte, zum Beispiel ein Leben im ewigen Genügen (Z II, Auf den glückseligen Inseln). Dagegen lehrt der "Fürsprecher und Rechtfertiger der Vergänglichkeit" von "Zeit und Werden" (s.o.)

als dem eigentlich Menschlichen. Die Ablehnung ist nicht nur die Folge eines Erfahrungsverlustes, sondern auch die Gewähr der eigenen Erhaltung. Da es nur zeitliches Leben gibt, gibt es nur den irdischen Menschen. Aus dem Negativen des ständigen Ungenügens wird das Wollen des Ungenügens selbst als der Gewährleistung des Werdenden. Es ist dies das Ja zu sich selbst als einem immer schon und immer noch Werdenden, der immer wieder zu sich gelangt.

> Es wird euch nie etwas Anderes ereignen, als ihr euch selber! Und was ihr "Zufall" heißt - ihr selber seid das, was euch zufällt und auf euch fällt. (XIV, 269).

Aus dem Wider-Willen gegen das jeweils Erreichte und Unvollkommene wird das Wollen zu sich als Einer, der immer nur etwas Bestimmtes erreicht, dieses aber ganz konkret und notwendigerweise, denn es konstituiert ihn als den, der sich vergänglich bestimmt vollzieht. Wenn das zum Lebendigsein Notwendige gewollt wird, ist der Wille nicht Notwendigkeit im Sinne von Verhängnis, sondern "Wende aller Not", indem der Mensch sich jetzt und zukünftig als der will, der er immer schon ist.

> O du mein Wille! Du Wende aller Not! Du meine Notwendigkeit! ... Du Schickung meiner Seele, die ich Schicksal heiße! Du In-mir! Über-mir!
> (Z III, Von alten und neuen Tafeln 30).

Das Faktum seines Soseins ist kein Zwang, der dem Menschen auferlegt ist, und dem er nicht entrinnen kann; es ist der ermöglichende Grund für sein Existieren. Seine Notwendigkeit ist seine Wirklichkeit, die in sich Möglichkeit zum Mehr-Sein ist. Wollen zu sich bedeutet für Nietzsche: Sich wollen als den Ungenügenden, sich ständig anders wollen; dies ist dasselbe wie sich wollen als den, der ständig auf sich selbst geworfen ist als Lebendiger. In-mir und Über-mir sind identisch und doch differenziert. Im In-mir kommt die Selbigkeit des Menschen zur Sprache, er ist immer bei sich und ganz er selbst, seine Struktur ist die alles verändernde dauernde Lebendigkeit. Das Über-mir hebt die Tatsache hervor, daß sich diese währende Struktur immer nur erhält, indem sie sich

faktisch konkret verändert in Einzelgestaltungen. Die Lebendigkeit drängt von sich her zu dauernden neuen Gestaltungen, diese selbst dauern nicht, sondern nur das Geschehen der Veränderung. Aufbruch zu sich selbst und Selbigkeit des Aufbruchs sind in der Selbstüberwindung beschlossen.

Die "Wende der Not" ist die Voraussetzung für eine Anverlobung an den umfassenden großen Ring der Welt. Der Mensch muß zuerst ein "Ringer" sein und sich hierzu durchkämpfen, daß er "einst die Hände frei bekäme zum Segnen." (Z III, Vor Sonnenaufgang). Auf der Basis der Selbsterkenntnis als Selbstüberwindung ringt sich der Mensch durch zu der Chance einer Sinngebung seines Daseins, das sich als Leben gleichstrukturiert weiß mit der Welt als dem Willen zur Macht.

3. LEBEN ALS WIDERSPRUCH (GRUND UND ZEIT)

Das Geschehen der Selbstüberwindung ist Ablauf und Vollzug des Menschseins. Sein Rahmen ist das Dissonantische, die Vereinigung von Widersprüchen. Das Geschehen als das Wie der Veränderung und der Rahmen als das Was oder Worin der Veränderung sind zwei Aspekte des gleichen kreisenden Werdens.

Der Rahmen wird bestimmt von der grenzenlosen Vielfalt möglicher Verwirklichungen einerseits, und der Notwendigkeit, sich konkret-endlich immer nur in einer speziellen Gestaltung manifestieren zu können. Die Vielfalt birgt in sich die Gefahr der Verwirrung, von der Konkretion wird der Mensch immer wieder abgezogen, weil er sich immer wieder anders will, wie "die sich selber fliehende (Seele), die sich selber im weitesten Kreise einholt." (Z III, Von alten und neuen Tafeln 19). Während ihres Laufes zu sich selber gelangt die Seele ständig an zwei Grenzen, an denen sie die Widersprüchlichkeit ihres Daseins schmerzlich erfährt: der Grund und die Zeit.

Grund im Sinne von außerhalb des Einzelnen liegende Begründung seiner selbst als sinnvolle Existenz kann es nicht geben

nach dem Selbstverständnis des Lebendigen als auf sich bezogene Selbstüberwindung. Der Mensch kann seinen Grund nur in sich selbst haben, und er muß sich dabei zugleich als Sinnvoller gründen. Nietzsches Gleichnis hierfür ist das "aus sich rollende Rad". Es besteht kein Unterschied zwischen dem, wie der Mensch sich in geschichtlichen Gestaltungen gründet, und dem ihn zur Setzung Treibenden. Für das Verhalten des Menschen ist dies eine Absage an jedes allgemeine Ideal im Sinne von Vorbild, Urbild, Leitbild oder Muster. Der Mensch ist für sich selbst erste Bewegung, als diese ist er kreisende Selbstüberwindung (Rad), immer wieder aus sich rollend und zu sich selbst gelangend. Diese Bewegung nennt Nietzsche "Schaffen". Indem der Mensch schafft, bejaht er sich als Lebendigen, "seine Welt gewinnt der Weltverlorene." (Z I, Von den drei Verwandlungen). Das Schaffen muß errungen werden; vom bloßen Befehlsempfänger eines fremden Willens (du sollst) über den, der ein fremdes Ziel will (ich will) ringt sich der Mensch durch zu dem, der er ist (ich bin). Er "ist" gerade der, der sich immer wieder überwinden muß, der sich nie genügt. Sein Gründen ist letztlich gekennzeichnet durch das Ungenügen im eigenen Gründen und nicht nur am eigenen Gründen, selbst wenn es sich so zeigt. Der Schmerz des sich Wandeln-Müssens wird zur Freude im permanenten Neuwerden und darin doch immer Gleichen aus dem Wechselbezug von sich durchhaltender Lebendigkeit und sich verändernder Gestaltung.

Als schwerstes Hindernis steht dem schaffenden Willen die Zeit entgegen, denn "nicht zurück kann der Wille wollen." (Z II, Von der Erlösung). Dem Willen muß die Versöhnung mit der Zeit gelingen, das "Zurück-Wollen" (s.o.). Erst wenn Vergangenes nicht von einem bedauernden: Es war, ich wollte es anders! begleitet ist, sondern mit einem: So wollte ich es! kann Leben Glück sein. Die Möglichkeit hierzu liegt in der Ringstruktur des Wieder-zu-sich-Kommens.

> Des Ringes Durst ist in euch; sich selber wieder zu erreichen, dazu ringt und dreht sich jeder Ring. (Z II, Von den Tugendhaften).

Eine Erfüllung dieser Sehnsucht darf das Selbst nicht auslöschen, sie kann nur sein: unvergänglich als Vergänglicher. Das Ziel ist kein ganz anderes Leben, sondern dasselbe Leben, aber immer anders. Die Möglichkeit dazu bietet das Gefüge der Selbstüberwindung; der Mensch ist nicht unveränderlich der Selbe im logisch identischen Sinne, er ist immer wieder er selbst, und zwar im Neuwerden und Vergehen seine "eigene Fortsetzung" (XII, 362; s.a. 369).

Über diese strukturale Wiederkunft hinaus erwägt Nietzsche die Wiederholung des Einzelmenschen als seine eigene Geschichte, die wiederum ein Ring innerhalb des Ringes der Welt sein soll. Bei letzterer Annahme handelt es sich nicht um eine Wiederkunft in der Struktur des wieder zu sich Kommens, sondern um die ontisch-faktische Wiederholung des Inhalts der Faktizität selbst. Während es sich bei der Wiederkunft um eine ontologische Aussage über den Grund und die Weise der Veränderung handelt, ist die Wiederholung eine solche über den Verlauf der Geschichte in seinen bestimmten Ereignissen, und auf letztere Annahme beziehen sich auch die konjunktivischen Einschränkungen, denn es handelt sich hierbei um eine Form der "Wahrheit", die sich beweisen lassen müßte, wenn sie stimmig sein soll, und deren Beweiskraft durch ihren Charakter als "Wahrheit" im Sinne von fixiertem Schein relativiert wird.

Nietzsche weist ausdrücklich auf diesen Unterschied zwar nicht hin, allerdings spricht aus seinen Aufzeichnungen etwas Anderes deutlich, daß es sich bei dem Geschehen der Ewigen Wiederkunft nicht vornehmlich um eine notwendige Folge einer Denkmöglichkeit handelt, sondern sie ist ein Wollen, das Wiederhaben-Wollen seiner selbst.

> Wir dürfen nicht Einen Zustand wollen, sondern müssen periodische Wesen werden wollen - gleich dem Dasein. (XIV, 267).
>
> Wer ein einziges Erlebnis wiederhaben will, muß sich alle wiederwünschen. (XII, 370).

Die erste Bemerkung deutet auf die Struktur des Geschehens hin, die zweite mehr auf den Inhalt, beide jedoch sind davon durchstimmt, daß es sich bei der Wiederkehr um ein Wollen handelt. Aus einer Strukturanalyse seiner selbst und der Welt gewinnt der Mensch Einblick in das Bezogensein beider auf sich in der Wiederkehr, dies läßt ihn erkennen, es gibt für mich nichts schlechthin Anderes, alles Andere ist nur anders im Selben, und das Selbe geschieht immer anders und immer wieder. Hieraus ergeht an den Menschen die Aufforderung, das kreisende Geschehen zu wollen und wieder zu wollen und nicht nur anzuerkennen. Es treffen hier zwei Tendenzen in einem Gedanken bei Nietzsche zusammen: der Zwang zur Denkbarkeit des Ersehnten und zu einem Wollen des Erkannten. Das Ersehnte ist hierbei die Unvergänglichkeit, aber sie darf die Vergänglichkeit nicht negieren, sondern muß sie in sich aufnehmen dadurch, daß sie diese in Permanenz erklärt. Das bloß Denkbare hat nur einen Bezug zum ganzen Menschen, wenn es nicht vom Wollen getrennt ist; der Mensch muß das Denkbare nicht nur erkennen, sondern auch wollen. Im Gedanken der Ewigen Wiederkunft sollen Denken und Wollen aufeinander bezogen sein. Die Aufzeigung der Struktur des Willens soll das Wollen auf das konzentrieren, was es kann. Es kann nur das, was es ist. Dieses "ist" beinhaltet seinerseits, daß der Wille sich als Wollen von je faktisch Anderem realisiert, ohne dabei sich selbst als Willen aufzugeben. Er bleibt immer Wille gerade dadurch, daß er sich immer wieder anders gestaltet. Er ist immer wieder Wille. 3)

Das Wollen ist durchstimmt von der Angst vor seinem Ende und von der Liebe zu diesem Leben, beides vereint in der ruhelosen Sehnsucht zu sich, denn Leben "will sich selber, will Ewigkeit, will Wiederkunft" (Z IV, Das trunkene Lied 9), um darin sein Glück zu finden. Der Mensch bejaht aus seinem eigenen Selbstverständnis heraus die Vergänglichkeit, um wiederkommen zu können, um neu werden zu können. Er bejaht sich, indem er vergeht, dies ist sein Widerspruch.

3) Zur Struktur des Willens vgl. Martin Heidegger: Überwindung der Metaphysik, in: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, S. 88 (Nr. XXI).

4. DIE EWIGE WIEDERKUNFT

Wie spricht Nietzsche den Gedanken der Ewigen Wiederkunft im Zarathustra aus? In einer Nachlaßstelle läßt er Zarathustra selbst aus dem Gefühl des "tiefsten Verstehens der Natur" einen "Hymnus auf das Organische" sprechen: "... ich bin die Lust ... des Jahreszeitenwechsels (Ring)" (XIV, 282). In den veröffentlichten Teilen ist dagegen die gleiche Vorsicht der Sprache zu bemerken wie bei den Kreislauftheorien von 1881. Nietzsche benutzt auch hier als Gleichnisse für den Gedanken die Symbole Ring und Kreis, aber nicht Zarathustra selbst spricht sie aus, sondern er läßt sie sich zusagen. Wobei das Zugesagte seinen Zorn und seinen Spott hervorruft aus Sorge vor Mißverständnissen, Verwechslungen und in dem Wissen von der Unangemessenheit des Gesprochenen.

a) VOM GESICHT UND RÄTSEL

Zarathustras Symbol für das Sinngebende ist die Sonne, er selbst ist Licht und Leuchtendes wie sie, deshalb steht er in Widerspruch zum Sinnlosen und in Gegensatz zu anderen Sinngebenden (Vgl. Z III, Das Nachtlied). Um selbst Sinngeber sein zu können, muß er erst den Verlust des Sinnes Anderer erfahren haben: "Nicht nur eine Sonne war mir untergegangen". Die neue Sinnsuche ("aufwärts") wird immer von der Sinnlosigkeit ("abwärts") bedroht. Der Mensch ist zu beidem "verurteilt". Je weiter er den Stein möglicher Sinngebung werfen wird, immer fällt er wieder auf ihn zurück. Die Suche wird ein Kampf um den Suchenden selbst, er wird vor allem geführt gegen den "Geist der Schwere", das heißt gegen die Ideale von Religion, Philosophie und Moral. Er geschieht in zwei Stufen: Zuerst ist es ein Kampf gegen den Zwerg als den Repräsentanten des Geistes der Schwere: "Du! Oder ich!". Dazu ist vor allem Mut nötig gegen den Schwindel am Abgrund der Sinnlosigkeit, der sich auftut, nachdem die alten Ideale vernichtet sind. Der Mut greift den Schwindel trotzig an und beseitigt ihn mit einem: "War das das Leben? Wohlan! Noch einmal!". Unter der Erfahrung des Noch-einmal der Wiederkunft

wandelt sich der Kampf zu einem für den Kämpfenden: "Ich! Oder du!". Der "abgründliche" Gedanke gibt die Sicherheit, dem Geist der Schwere an Intensität des Leidens und der Freude überlegen zu sein. Obwohl damit die Philosophie auch überwunden ist, erleichtert sie Zarathustra die Aufgabe, etwas über den Gedanken auszusagen: Rückwärts und vorwärts ist von jetzt an eine Ewigkeit vergangen und wird vergehen, beide "Ewigkeiten" treffen im Jetzt, im Augenblick aufeinander und sind darüber hinaus in Vergangenheit und Zukunft getrennt. Zarathustras Ansatzpunkt ist die Frage: "Glaubst du, Zwerg, daß diese Wege sich ewig widersprechen?". In jedem Augenblick des menschlichen Lebens treffen die Widersprüche der Zeit zusammen. Ist dieses Zusammenstoßen in der Zeit selbst begründet oder eine Täuschung der Empfindung? Der Zwerg antwortet: "Die Zeit selber ist ein Kreis." Er ahnt, was Zarathustra sagen will, und wendet sich gegen eine lineare Ausgerichtetheit der Zeit, aber er macht es sich zu leicht, wie Zarathustra zürnt, indem er die Zeit geometrisch auffaßt. Zarathustra versucht es aufs Neue: Wenn davon ausgegangen werden kann, daß alles "läuft" und alles miteinander "verknotet" ist, kann dann gefolgert werden, daß alle Dinge wiederkehren? Das Erste, was sich bei diesem Versuch einstellt, ist das Elend (ein Hund heult), auch das menschliche Leid sollte ewig wiederkehren? Der Geist der Schwere flieht, dieses Elend ist nicht spekulativ zu erfassen, es ist nicht allgemein, sondern das des einzelnen lebenden Menschen, des Hirten, den dieser Gedanke angefallen hat und nicht losläßt. Das wiederkehrende Leid läßt sich nicht in einer konfliktlosen Harmonie beständiger Sinnhaftigkeit beseitigen, sondern muß eingearbeitet werden. Möglich ist dies, wenn Anfang und Ende, Grund und Ziel, Gerichtetheit der Zeit beendet sind (der Schlange der Kopf abgebissen ist). Dann wird der Gedanke zu einer neuen Erfahrung: der Mensch ist um seiner selbst willen da, und Leid wie Freude gehören zu seinem Selbstsein. Dies schenkt ihm Lachen, Freude an seiner unbedingten Eigenständigkeit. Das Lachen steht als zu erschaffendes Glück vor der Sehnsucht nach Ewigkeit. Es ergab sich aus einem anderen Verständnis der Zeit, die nicht mehr zweckhaft von einem Grund auf ein Ziel zulaufend

gesehen wird. Sie ist wertgleich in jedem Augenblick und dabei in Ewigkeit immer kommend und vergehend. Die Gegenwart wird nicht von der Zukunft und die Vergangenheit nicht von der Gegenwart okkupiert. Jeder Augenblick ist um seiner selbst willen da und enthält in diesem Selbstsein doch die ganze Möglichkeit von Zeit, denn diese geschieht nie anders, als sie jetzt gerade geschieht. Der Zeitliche ist permanent in der Mitte, sowohl was das Problem seiner eigenen Sinngebung anbelangt als auch nach dem Charakter der Zeit. Deshalb wandelt er auf "hohem Joche ... zwischen Vergangenem und Zukünftigem." (Z III, Das Ja- und Amen-Lied), Werden und Vergehen fallen in ihm zusammen, er ist immer, der er war, und der er sein wird.

b) DER GENESENDE

Der Gedanke der Ewigen Wiederkehr muß aus der Tiefe der Seele heraufgerungen werden, er ist von abgründiger Bedeutung, und der Kampf um ihn ist schwer, deshalb ist Zarathustra wie tot nach seiner Mühe um ihn. Die Tiere (Symbole für die Widersprüchlichkeit des menschlichen Daseins) fordern ihn zum Sprechen auf. Zarathustra warnt vor einer oberflächlichen Deutung und Verwechslung. Schließlich reden die Tiere: Vom Rad des Seins (alles kommt und geht), vom Haus des Seins (alles bricht und wird neu gefügt) und vom Ring des Seins, der sich treu bleibt und immer wieder zu sich selbst im Wechsel gelangt: "Die Mitte ist überall." Hatte der Zwerg durch die spekulative Art, den Gedanken zu interpretieren, Zarathustras Zorn herausgefordert, so erregen die Tiere mit ihrer heiteren Betrachtung den lächelnden Spott, den ihr "Leider-Lied" verdient, sie sind "Schalks-Narren und Drehorgeln". Gegen ihre oberflächliche Gleichgültigkeit teilt er ihnen etwas von seinem Überdruß an dem Gedanken mit: Auch der "kleine" Mensch wird ewig wiederkommen, auch das Niedrige ist ewig, es gibt keine harmonisierende "Besserung", die Welt bleibt, was sie ist: konflikthaft. Nachdem Zarathustra auf das Verlangen der Tiere nach einer neuen Leier (Methode, Weg) für das neue Lied die Antwort schuldig geblieben ist, bestehen sie darauf, zu "wissen,

was du lehrst". Und dieses Wissen läßt nur einen Schluß zu auf die Wiederkehr des Gleichen als eines gleichen "Knoten von Ursachen" im Sinne des Kausalgesetzes. Während sie den Gedanken noch kausal interpretieren, hört Zarathustra schon nicht mehr zu. 4)

5. SPRACHE UND INTERPRETATION

Nietzsche war zwar der Ansicht, mit "Also sprach Zarathustra" der Menschheit ein Buch von unschätzbarem Wert geschrieben zu haben, aber er glaubte nicht, mit ihm eine endgültige Aussage über den Gedanken der Ewigen Wiederkunft gemacht zu haben (Vgl. Teil A. III. 4.). Nacheinander lehnt er ab: Den Zwerg mit seiner metaphysischen Interpretation (weil diese zu allgemein und fern vom Einzelnen in seiner augenblicklichen und persönlichen Betroffenheit ist), die Tiere mit ihrer dichterischen (weil es sich um kein ästhetisches Phänomen handelt) und ihrer wissenschaftlichen (weil der Gedanke nicht beweisbar ist) Auslegung. Was für eine Möglichkeit der Aussage bleibt noch oder wäre zu erstellen? Die Schwierigkeiten sind zweifacher Art: Ob die sprachliche Fixierung das Auszusagende trifft, und ob die Aussage eine Bedeutung für andere Menschen haben wird. Bei beidem ist Nietzsche-Zarathustra unsicher (Vgl. XIV, 295; mit Änderungen auch in: XII,398). Während für Nietzsche die möglichen Folgen des Gedankens, "Ersatz für den Unsterblichkeitsglauben: er mehrt den guten Willen zum Leben" (s.o.), nicht überschaubar sind, und er das als Beruhigung empfindet, beschäftigt ihn das Problem der Angemessenheit der Sprache bis zuletzt. Sein Ausgangspunkt war 1862 der Zusammenhang von Natur- und Geschichtswissenschaft gewesen, später trat die Erfahrung des Sinnverlustes hinzu, die seinen Aus-

---

4) Vgl. Martin Heidegger: Nietzsche Bd I, S. 310f (Zur inadäquaten Interpretation des Gedankens durch den Zwerg und die Tiere als fern vom Einzelnen im Unendlichen oder als gleichgültiger natürlicher Ausgleich des Werdens).

sagen ihren persönlichen Ernst gaben. Dies fand seinen Ausdruck in der tragischen Sprache der "Geburt der Tragödie" und führte später zu dem Versuch einer dionysischen Sprache im "Willen zur Macht".

Nietzsches Verständnis des menschlichen Selbst im Unterschied zum Ich (Z I, Von den Verächtern des Leibes) weist darauf hin, daß es sich bei dem Insichkreisen der Selbstüberwindung nicht um eine Abgeschlossenheit gegenüber der Welt und damit auch gegenüber dem Mitmenschen handelt. Der Mensch, zwar ganz Wille zur Macht aber nicht der ganze Wille zur Macht, vollzieht diesen als jeweilige Konkretion in der Interpretation. Die Auslegung der Welt, das heißt die Setzung möglicher Bedeutungen des Willens zur Macht für den Menschen, ist dessen eigenste Form des Willens zur Macht. Die Setzung steht dem Menschen nicht als Gebot gegenüber, er setzt sich selbst durch sie und verändert sie und sich dauernd. Das Interpretierte ist die "Wahrheit" des Menschen; die Interpretation seine "Kunst" als ständiger Kampf der Überwindung jeweils einer Auslegung durch eine andere. Ihr Kennzeichen ist kein Ziel, das durch sie angestrebt werden soll, sondern die Konzentration im Einzelnen, der sie ausspricht. Das Selbst kommt zu sich als Interpretierendes, und die Interpretation zentriert sich in einem geschichtlichen Menschen.

Den anderen Menschen benötigt der Interpretierende zwar als Korrektiv für die eigene möglicherweise falsche Setzung, aber nur sekundär, denn er ist von seiner Struktur her immer schon sein eigener Korrektor. Im Geschehen der völligen Selbstsetzung kommt der Einzelne immer wieder zu sich und nur zu sich, er ist damit autark aber auch einsam. Nietzsches Leben mit seiner zunehmenden Vereinsamung ist der Ausdruck des Versuches, seine eigene Ordnung in sich selbst zu finden und sich in keinem sozialen Bezugssystem zu integrieren; es ist letztlich der Versuch einer prinzipiellen Leugnung der Möglichkeit dazu. Wenn Nietzsche seine Einsamkeit als solche empfand, dann nie gegenüber der Gesellschaft, die er verlassen hatte, sondern nur in Hinblick auf Jünger und Freunde, mit denen er sich gerade im Rückzug

von der Gesellschaft verwandt fühlte. Diese Einsamkeit erfuhr er allerdings sehr schmerzlich. 5) Nietzsche war nicht der Ansicht, daß seine Gedanken für jedermann gesprochen seien, zwar schließt das grundsätzlich niemand aus, aber es bedeutet, daß sich faktisch viele ausschließen werden. Die persönliche Einsamkeit Nietzsches und die strukturelle Einsamkeit des Selbst deuten darauf hin, daß er sein Denken für "unpolitisch" ansah. Obwohl es jeden betreffen kann, ist derjenige, den es betrifft, doch im Grunde autark; er kann Freunde haben, aber diese sind nicht notwendig zur Erringung seines Selbst. Notwendig dazu ist nur die Besinnung des Menschen auf sich selbst als und im Willen zur Macht. Das Sichbewegen in eigener Gesetzlichkeit bedeutet nicht, daß der Einzelne damit von anderen abgeschlossen ist, oder daß sie ihn nichts angingen. Es weist auf die Grenze hin, auf den "undurchdringlichen" Kern (Vgl. FW, 335), der jeder Mensch ist als geschichtliche Einzigkeit. Das enthebt nicht des Versuches zum Anderen zu sprechen, nur muß zu ihm gerade als dem Undurchdringlichen gesprochen werden, seine dissonantische Kreisstruktur muß ihm aufgezeigt werden. Dieses ist gekennzeichnet durch seine Beziehung zum Zentrum, zur Mitte des Kreises als geschichtliches Selbst.

Der Grund von Nietzsches Einsamkeit ist sein Verständnis des Menschen. Dies ist notwendig vereinzelnd und kann nur gelingen, wenn es selbst eine Einzigkeit zum Ausgang hat. Das Wie des Sprechens ist abhängig vom Woher der Sprache und bestimmt das Worüber.

5) Vgl. Ges. Briefe Bd. II, 2. Aufl. Berlin u. Leipzig 1902, S. 568f ("Himmel! Was bin ich einsam!" an Rohde im Winter 1882/83); Ges. Briefe Bd. III, Erste Hälfte, Berlin u. Leipzig 1904, S. 245 ("Einsiedlers Sehnsucht" an v.Stein vom Nov. 1884; s.a. J, Nachgesang: Aus hohen Bergen); Briefwechsel mit Overbeck, S. 276 ("Das Beste und Wesentliche läßt sich nur von Mensch zu Mensch mitteilen, es kann und soll nicht publik sein.").

Nietzsches Zentralbegriff ist "Wille". Von ihm her deutet er den Menschen. Nach seinem Verständnis der Denkgeschichte ergab sich der Entwurf einer Philosophie bisher aus einer Welt. Diese war etwas Vorhandenes, das ausgelegt wurde nach den Werten, die ihr immanent waren. Mit Schopenhauer hat die Welt selbst ihren Sinn verloren. Nietzsche übernimmt dies, zieht aber nicht die Konsequenz, daß es dann gar keinen Sinn gäbe, sondern folgert im Gegenteil, wenn kein Sinn in der Welt ist, müssen wir einen hineinlegen, denn wir wollen Sinn. Er lehnt eine Gleichgültigkeit gegenüber der Sinnfrage ab, ferner ersetzt er diese nicht durch eine heroische Haltung, die das Sinnlose aushält. Er geht davon aus, daß der Mensch Sinn will, und daß er mit Hilfe seines Wollens Sinn zu schaffen in der Lage ist. Es ergibt sich dadurch eine Umkehrung. Ehemals gelangte der Sinn zum Menschen hin, er erfuhr ihn weltimmanent oder transmunden geoffenbart. Nun ist der Mensch selbst Sinnspender, in seinem Wollen zum Wert liegt alles beschlossen. Dabei ist der Wille dadurch gekennzeichnet, daß er der eines je Einzelnen ist. In seiner Gestaltung besitzt er keine Allgemeingültigkeit wie etwa die Ratio. Seine Unableitbarkeit bedeutet existenziell: Einsamkeit. Es sind zwei Aussageweisen über den Willen möglich: eine über die Struktur des menschlichen Wollens zu sich überhaupt, diese trifft zwar für alle möglichen Fälle zu aber beschreibt damit noch keine tatsächlich konkrete Ausprägung. Hieraus ergibt sich die Chance, diese Struktur sinnvoll zu wollen oder nicht. Nietzsches Absicht ist es, Allgemeinheit der Struktur und Chance zur Sinngebung gegenseitig transparent zu machen, um dadurch zu einer Aussage für den unvergleichlich Einzelnen zu gelangen. Er versucht, in der dionysischen Sprache des interpretierenden Willen zur Macht die Verbindung von Unableitbarkeit und Allgemeingültigkeit zu ziehen, da beides faktisch im Menschen zusammentrifft. In der "Fröhlichen Wissenschaft" hatte er zwar geschrieben: "Einer hat immer unrecht; aber mit zweien beginnt die Wahrheit." (260), jedoch dieses in seinen späteren Schriften nicht weiter ausgeführt. Deshalb faßte er die Selbstbezogenheit des Menschen als Spiegelung des Alleinseins der Welt. Es ergibt sich jedoch zwischen

beidem ein Unterschied, da der Mensch allein ist und zugleich das Fehlen anderer Menschen als Mangel erfährt, nur wirklich ist durch Wirkung, und das heißt für ihn: durch Kommunikation. Als Unableitbarer ist der Einzelne mit anderen Unableitbaren zusammen und erfährt seine Einzigkeit als Einsamkeit. Hätte Nietzsche dieses auf die Welt übertragen, wäre die in sich ohne Mangel kreisende Struktur der Welt nicht autark gewesen. Dadurch daß er umgekehrt die autarke Seinsweise der Welt als Allessein auf den Menschen übertrug, wird sie in ihrer Angemessenheit bezweifelbar. Nietzsche hat dies in seinem persönlichen Leben oft erfahren, in seinen philosophischen Auslegungen dagegen in den Hintergrund gedrängt. Im Zarathustra ist für Nietzsche die Einsamkeit die Heimat (Z III, Die Heimkehr), unter den Menschen fühlt sich dieser am falschen Ort, weil sie ihn nicht zu sich selbst kommen lassen, dagegen kommen in der Einsamkeit "alle Dinge liebkosend" zur Rede. Weil sich der Einzelne nur in ihr auf sich konzentrieren kann, ist sie die mittäglichste Zeit (J, 44). Trotz dieser einleuchtenden Charakterisierung und der Notwendigkeit einer Konzentration des Selbst auf sich und in sich scheint Nietzsches eigenes Leben etwas gegen die Angemessenheit der Kreisstruktur in bezug auf den Menschen auszusagen; in der Zentrierung in sich und nur bei sich bleibt im Menschen ein grundsätzliches Ungenügen spürbar, das anders als das strukturelle der Selbstüberwindung nicht durch ein wieder zu sich Kommen befriedigt werden kann, da es nicht zu sich selbst will, sondern zum anderen Menschen, der ich nie bin. Zwischen dem notwendigen sich restlos genügenden Alleinsein der Welt in tatsächlich faktischer Hinsicht wie auch der Faktizität nach und der Einsamkeit, in welcher allein der Mensch zu sich kommt, besteht ein Unterschied. Die Welt ist allumfassend allein und tut sich darin sich selbst als Freude auf, diese erfährt der Mensch und spricht davon zu anderen Menschen. Die Welt ist immer dieselbe in alles einschließender Weise, der Mensch immer derselbe, aber in zugleich auch ausschließender Weise. Er ist nicht primär Struktur, sondern geschichtliche Existenz, als solche unmittelbar Teilsein und nicht primär Teilhabe. Er entnimmt zwar die Chance zur Wertsetzung

aus der Partizipation am Ganzen, realisiert sie jedoch nur als Separation im Ganzen, denn sie ist seine eigenste Tat. So sehr er auch bereit ist, die Notwendigkeit dieser "Wahrheit"-Setzung in ihrem Teilsein einzusehen und zu bejahen, in ihrer konkreten Ausprägung ist sie Einsamsein bei sich, Fremdsein gegenüber anderen. Der Anverlobung an das kreisende Geschehen der Welt ist in ihrem dionysischen Charakter hier eine spürbare Grenze gesetzt, die auch durch das Einbezogensein im Ganzen in der Wiederholung desselben als Selbstüberwindung nicht zu überwinden ist, solange der Mensch je sein eigenster unvergleichlicher und absoluter Wertsetzer ist.

Auf zweierlei Weise ist der Mensch im Geschehen der Welt als Wille zur Macht: Als Geschehen (Es wiederholt sich in der Selbstüberwindung das kreisende Grundgeschehen) und als Wollen (Er will die Wiederholung und damit sich selbst als sinnvoll und findet sein Glück darin). Die versuchte Beziehung der Person auf die Welt durch die Sinngebung gegen die Gefahr der Sinnlosigkeit ist kein Wechselspiel, so daß eine Position (Bejahung) die andere (Verneinung) ablöst. Beide Möglichkeiten sind in diesem Entwurf ineins gedacht, weil sie zusammen gelebt werden müssen. Leben erhält seine gespannte Veränderlichkeit aus dem Widerspruch sinnvoll-sinnlos; jedes Phänomen muß erst ausgedeutet werden, im Grunde ist es unmoralisch, das heißt aus der Sicht des Menschen: zwei-deutig.

> Mein Hauptsatz: es gibt keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Interpretation dieser Phänomene. (WzM, 258; s.a. Versuch einer Selbstkritik, 5).

Die Zweideutigkeit als Faktizität des Zeitlichen wird nicht mehr in Hinsicht auf ein Überzeitiges gesehen und als defizienter Modus abqualifiziert; Zeitlichkeit ist selbst der Sinn, und das heißt der Grund für alles Seiende. Durch ihre Anfangs- und Endlosigkeit hat sie selbst den Charakter der Ewigkeit in ihrer dauernden Wiederkunft. Damit wird der Übermensch möglich, der jedes Über-ihm-selbst beiseite geschoben hat, sich auf sich selbst stellt und in diesem Stellen sich als Zeitlicher immer wieder will, indem er

über sich je hinaus will, jedoch nicht zu einem Jenseitigen, Anderen, sondern über sich hinaus will zu dem Gleichen, zu dem, der sich als derselbe je anders will.

V. SPÄTZEIT

1. DER STAND DES MENSCHEN IM LEBEN

Nach Abfassung des vierten Teiles von "Also sprach Zarathustra" arbeitete Nietzsche einige Zeit an einer selbständigen Fortsetzung des Buches. In einem Überblick faßt er die Momente der Geschichte Zarathustras zusammen:

Z. I Die Ansätze der Differenzierung ... Gegen die "Glücklichen" und "Guten"
Z. II Die Selbstüberwindung des Menschen
Größter aller Kämpfe und längste Züchtung
Z. III Vom Ringe
Der Urwald, alles in furchtbarer Größe. (XII, 414).

Die Geschichte verläuft in drei Phasen: Der Kampf gegen die Wertungen von Religion, Philosophie und Moral mit ihrer Tendenz zum Jenseitigen, Allgemeinen und Vollkommenen; er wird zu einem Kampf für den Kämpfenden selbst, für das Selbst als irdisches, das als lebendiges doch je über sich hinaus will; beides ist eingeschlossen in den Ring der Welt. Dieser ist "Urwald", Urgesetz und Chaos (s. Teil A. III.3), dem Menschen bedeutend durch seine Mächtigkeit als grenzenloses Allessein.

Wie kann der Mensch in einer solchen Übermacht einen Platz gewinnen, um nicht ausgelöscht zu werden? Er findet sich selbst in der Interpretation, zentriert sich damit in sich selbst als sein eigenes Schaffen und steht im Gesamtwillen zur Macht. Auf dem Wege zu sich benötigt der Mensch einen Halt, ein "Rückgrat" (XIII, 78). Die Ratio allein kann in der chaotischen Welt keinen Stand gewinnen, der Glaube an Gott ist tot; Ratio und Glaube werden von Nietzsche in ihrer Rückgrat-Funktion aufgehoben durch den Willen. Wenn niemand mehr "etwas mit uns vorhat", dann muß der Mensch sich selbst einen neuen Halt schaffen (s.o.). Dieser Stand ist der eigene Wille zum Standnehmen, zur Fest-stel-

lung einer "Wahrheit" durch die Setzung von Werten unter der Voraussetzung, "daß der Wert der Welt in unserer Interpretation liegt" (WzM, 616). Der Wille zur Macht des Ganzen behauptet sich im Menschen durch die Interpretation, und der Mensch behauptet sich mit der Interpretation im Willen zur Macht.

> ...so daß ich für den Abgrund zwei Chancen habe ... die Sphinx, die fragt und Ödipus, der gefragt wird. (Briefwechsel mit Overbeck, S. 294; Vgl. Ges. Briefe Bd. IV, S. 74).

Die Interpretation ist der menschliche Wille zur Macht heißt, sie ist eine Aufgabe, der nicht ausgewichen werden kann; sie ist Chance und Befehl zugleich, "denn unsere Kraft ist es, welche über uns verfügt" (WzM, 995). Der Mensch ist nach Maßgabe seiner eigenen Sinnsetzung; die Gabe der Umsetzung von Kraft (Macht) in Sinn ist ihm vorgegebene Verfügung, das jeweilige Maß der Umsetzung bestimmt er selbst. Damit ist er aus dem Vordergründigen "von Zielen und Absichten und Beweggründen" (s.o.) herausgetreten und in das Ganze des Willens zur Macht eingefügt als der, der das Ganze von sich für sich schätzt. Solche Schätzung ist die spezifische Form des Willens zur Macht im Menschen. Indem er der Gabe je ihr Maß gibt, ist er bauendes und zerstörendes Geschehen wie die Welt selbst.

Aus der Faktizität des Einsseins kann die dionysisch erfahrene Einheit werden, eine "zeitweilige Identifikation mit dem Prinzip des Lebens" (WzM, 417). Die Basis dazu lautet: "feststellen, was ist" (WzM, 333); das bedeutet kein unbeteiligtes Registrieren oder faktisches Unverändert-haben-wollen; es ist das Erkennen der Faktizität selbst als der Unveränderlichkeit der Veränderlichkeit. Darüber hinaus kann diese nicht nur erkannt, sondern auch gewollt werden, denn "ein Sinn muß immer erst hineingelegt werden." (WzM, 556).

> Einen Sinn hineinlegen - diese Aufgabe bleibt unbedingt immer noch übrig, gesetzt, daß kein Sinn darin liegt. (WzM, 605).

Dies geschieht im Vollzug des sich ständig (permanent Stand nehmend durch Fest-stellungen) und unweigerlich überwindenden Willen. Entsprechend dazu ändert der Mensch ständig seine Sinnsetzungen, er ist dabei kein unveränderlicher Grund, der die Auslegungen aus sich herausstellt, sondern ist diese selbst und ändert sich als diese. Die permanente Kritik geschieht nicht in Hinblick auf ein ideales, allgemeines oder endgültiges Ziel, sie ist Kritik durch des Kritisierenden Willen und um des Kritisierenden willen. Der Wille selbst ist seiner Natur nach Kritik, seine Faktizität ist nur als Änderung, das ist seine Zeitlichkeit. Indem der Mensch dies feststellt, macht er sich die Struktur des Ganzen in seiner konstitutiven Notwendigkeit bewußt.

> ...denn verlangen, daß Etwas anders ist ... enthält eine verwerfende Kritik des Ganzen. Aber das Leben selbst ist ein solches Verlangen! (WzM, 333).

Jede tatsächliche Form der Selbstüberwindung stellt eine andere in Frage. Da das Geschehen nur in einer je konkret geschichtlichen Gestalt ist und nicht als allgemeines Prinzip, bleibt kein unveränderlicher Rest übrig. In jeder Kritik ist stets das Ganze gemeint und neu gesetzt. Das Selbst hebt sich in der Veränderung restlos auf und wird gänzlich neu. Diese Totalität in der Interpretation ist die Widerspiegelung des umfassenden Allesseins der Welt als Wille zur Macht; das in sich konzentrierte Selbst kommt in seinen Überwindungen immer wieder im Kreise ganz zu sich.

2. DER ERLÖSENDE MENSCH

In der "Genealogie der Moral" (II, 24) steht ein Satz, mit dem Nietzsche sich selbst charakterisiert hat und in den Verlauf der Menschheitsgeschichte eingeordnet hat, allerdings ohne diese Aussage ausdrücklich auf sich zu beziehen. Sie handelt vom erlösenden Menschen:

> Dieser Mensch der Zukunft, der uns ebenso vom bisherigen Ideal erlösen wird als von dem, was aus ihm wachsen muß-

> te, vom großen Ekel, vom Willen zum Nichts, vom Nihilismus, dieser Glockenschlag des Mittags und der großen Entscheidung, der den Willen wieder frei macht, und der Erde ihr Ziel und dem Menschen seine Hoffnung zurück gibt, dieser Antichrist und Antinihilist, dieser Besieger Gottes und des Nichts - er muß einst kommen ...

In dieser Textstelle ist am deutlichsten gesagt, wie Nietzsche sich selbst und seine Stellung innerhalb der Menschheit damals sah. Die beiden letzten Jahre sind mehr noch als früher der Versuch, zu den Menschen zu reden. Die Sprache wird drängender aber auch enntäuschter und sarkastischer. Dagegen sind seine häufigen Mahnungen, für spätere Zeiten zu arbeiten 1), sicher nicht nur Beruhigungen über das ausbleibende Echo, aber in ihnen spricht sich doch der Schmerz aus, kein unmittelbares Verständnis durch Freunde oder Schüler gefunden zu haben. Das Bemühen um Wirkung auf die Menschen wurde angetrieben durch die Gefahr, in der er die Menschheit sich befinden sah. Nach dem Verlust einer für alle verbindlichen Wertschätzung drohte sie zu einer "immer fester ineinander verschlungenen 'Maschinerie' der Interessen und Leistungen" zu werden:

> ... ein ungeheures Räderwerk von immer kleineren, immer feiner "anzupassenden" Rädern ... ein Ganzes von ungeheurer Kraft, dessen einzelne Faktoren Minimal-Kräfte, Minimal-Werte darstellen. (WzM, 866).

Die kreisende Struktur droht sich als ein mechanisches Triebwerk zu verselbständigen und zum bloß schematischen Wiederholen zu werden, gleichgültig gegen den unableitbaren Wert des Selbst. Dieses scheint sich nur noch als Glied eines größeren Zusammenhangs begreifen zu können, in welchem es eine bestimmte Funktion einnimmt, austauschbar ist und als ständig Gleiches verharrt ohne den Willen zur Selbstwerdung in der Wertsetzung, da es die Wertsetzungen der größeren Einheit fraglos übernimmt. In einem solchen Kreis ist der Einzelne nicht mehr als ein Rädchen, und er ist nur als Rädchen. Seine Kraft und sein Wert sind auf das Minimum gesunken, sind Teile und keine selbstständigen

1) auf Seite 129

Ganzheiten und haben ihr Dasein nur als Verwendung für etwas Anderes. Dies ist der "immer ökonomischere Verbrauch von Menschen und Menschheit" (s.o.). Es besteht nicht die Aussicht, daß sich diese progressive Funktionalisierung zu einem Vorteil auswirkt:

> Das Gegenteil scheint mir der Fall: die Unkosten aller summieren sich zu einem Gesamt-Verlust: der Mensch wird geringer. (WzM, 866)

Dagegen ist "ein neues Wozu" nötig. Das erfordert auch einen neuen Menschen, "mein Gleichnis für diesen Typus ist, wie man weiß, das Wort 'Übermensch'" (s.o.). Der Übermensch ist Gesetzgeber seines eigenen Gesetzes, das zugleich das des Lebens überhaupt ist und ihm im Ganzen einen Grund gibt: "das Gesetz der notwendigen Selbstüberwindung" (GdM III, 27). Er ist das Individuum-Sein als Typus. Kennzeichnend dafür ist das Einswerden der Notwendigkeit des Willens zur Macht mit dem Schicksal des Einzelnen. 2) Der neue Mensch besitzt ein neues Verständnis des Werdens. Was Nietzsche darunter versteht, deutet er in einer Fußnote zum "Fall Wagner" an (zu Nr. 9): das dorische Wort "δρᾶν" werde zu unrecht mit "handeln", "tun" übersetzt, es bedeute "geschehen". "Drama" hieße dann "Ereignis, Geschichte beide Worte im hieratischen Sinne". Die Wurzel zum Selbstsein und damit zum Glück des Menschen liegt darin, daß er sich als Geschehenden erkennt, der das Gesamtgeschehen in sich bannt und widerspiegelt und sich nicht als Einzelner gegen alles andere Seiende stemmt. Entsprechend dem Charakter des Willens zur Macht beinhaltet das aber gerade kein harmonisches zufriedenes oder fatalistisches Entgegennehmen dessen, was kommt; denn der Mensch ist wie dieser dissonantisch und kritisch, interpretativ überwindend. Ebensowenig ist damit Gleichgültigkeit

---

1) Vgl. Ges. Briefe, Bd. I, 2. Aufl. Berlin u. Leipzig 1900, S. 323 u. 440 (vom Februar 1888).

2) Ich sage mir, wie sehr der Wille selbst Schicksal sein muß, daß er immer wieder auch gegen das Schicksal recht bekommt, ὑπὲρ μόρον. (Ges. Briefe, Bd. I, S. 335).

gegenüber seiner Einzigkeit ausgesagt, denn gerade als Notwendiger ist er ein Einzelner, der "Wahrheit" feststellt, das heißt "etwas Einmaliges ist und nur Einmaliges tut" (WzM, 926) im Wertsetzen als Not-Wende.

Das Leben des Menschen als Teil des allgemeinen Werdens ist unter zwei Aspekten zu betrachten: dem des Geschehens und dem der Geschichte. Beide meinen dasselbe, aber anders. Mit dem Geschehen wird auf die Gesetzhaftigkeit des Kreisens verwiesen, auf den Kreis als das geschlossene Wieder-zu-sich-Kommen, mit der Geschichte auf die je bestimmte Gestaltung, die das Geschehen erhält, auf die Machtkonkretheit des Willens. Die Aufgabe des Menschen ist es, aus der Einsicht in diese Ambivalenz heraus das Notwendige, das er ist, nicht nur zu dulden, sondern es zu lieben. Bei dem kreisenden Willen zur Macht handelt es sich um ein unmoralisches Urgesetz, das von allem Seienden immer erfüllt wird. Zwischen diesem immer schon Geschehenden und dem Neuansatz von Wert durch das Individuum besteht keine zwangsläufige Verbindung. Zwischen Urgesetz und Wertsetzung tut sich die Möglichkeit des Einzelnen auf. Er repräsentiert den Welt-Kreis in einer je speziellen Form der Setzung. Neben der Seinsweise des Wiederkehrens hat seine Setzung noch den Charakter der Dissonanz, sie folgt nicht zwangsläufig, sondern ist zweideutig, möglicherweise sinnvoll oder sinnlos. Das mögliche Glück der "Wahrheit" ist ihr Wert. Er wird zwar eigenst in der Not-Wende geschaffen, aber die Chance dazu bezieht der Mensch aus der Notwendigkeit des Kreisens überhaupt. Wegen dieser Bereitstellung der Chance zu werten und damit zu sein und damit wiederzukehren, ist der Mensch aufgerufen, das Notwendige zu lieben. Nietzsches "Formel" (Eh, Warum ich so klug bin 10) für diese Haltung ist: amor fati.

> ... daß man nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. (s.o.).

"Damit erst erlösen wir die Welt." (G-D, Irrtümer 8). Sie ist nicht mehr um einer fremden Absicht, der Mensch nicht mehr um eines fremden Willens da, er ist "im Ganzen" (s.o.), es entfällt

die Verantwortlichkeit gegenüber Anderem, als er selbst ist. Für Nietzsche ist das vergleichbar mit den antiken Mysterien, welche die "ewige Wiederkehr des Lebens" und das "Ja zum Leben über Tod und Wandlung hinaus" verbürgten (G-D, Was ich den Alten verdanke 4), allerdings: Die "Energie des Wissens und der Kraft zwingt uns zu einem solchen Glauben" (WzM, 55.3). Die ehemals obersten Werte sind zerstört und damit der Weg freigemacht für eine neue Wertsetzung aus der Erkenntnis, daß Wert "keine Realität entspricht und entsprach, sondern nur ein Symptom von Kraft auf Seiten der Werte-Ansetzer" ist. 3) Dies ist die Öffnung für das tatsächlich Geschehende, das nicht mehr verworfen wird zugunsten eines Anderen, Besseren, sondern erkannt und gewollt wird in dem, wie es ist (allein), und was es ist: geschehende Geschichte, Notwendigkeit der Not-Wendigkeit, Urgesetz der Sinngebung. Der Mensch lebt die Öffnung als Interpretierender, das ist seine Wahrheit. Sie ist ein Kampf und ein Weg, nicht das Erreichen oder Verfehlen eines vorgegebenen Zieles; deshalb ist Unwahrheit nicht so sehr Irrtum als vielmehr "Feigheit" (WzM, 1041).

> Es scheint mir mehr am Mute, am Stärkegrad seines Mutes gelegen, was ein Mensch bereits für "wahr" hält oder nicht ... . (Ges. Briefe, Bd. III.1, S. 274).

Durch das Nein zu den bisherigen Werten gelangt der Mensch zu einem neuen Ja. Doch nicht nur das Ja ist neu, auch der Weg dazu, der Mensch ist ein "neuer Weg" (WzM, 1041). Hierin ist die Haltung des Fragenden angesprochen. Der Mensch als Typus ist derjenige, der auf dem Wege ist, wobei sowohl das nicht Festgestellte des Unterwegs-Seins als auch die Nötigung zu einer Feststellung mit gemeint ist. Aus diesem Grunde kann Nietzsche von seiner "Philosophie" 4) als von einer "Experimental-Philosophie ,

---

3) E.F. Podach: Ein Blick in Notizbücher Nietzsches, Heidelberg 1963, S. 207.

4) Nietzsche wendet diesen Begriff in bezug auf sich selbst nur mit Zurückhaltung an; vgl. Briefwechsel mit Overbeck, S. 211, 252, 298.

wie ich sie lebe" (s.o.) sprechen. Sie bringt die Faktizität des Lebens faktisch zum Vorschein in ihrem Charakter "als lux, als nux, als crux." (Ges. Briefe, Bd. I, S. 449; s.a. GdM III, 11).

3. DAS MENSCHHAFTE DES KREISES

Bestimmend für dieses Menschhafte ist die enge Verbindung, das heißt die Wiederholung des Gesamtwillen zur Macht im Menschen als Übermensch. Sie bewegt sich zwischen der Anti-Stellung: Es gibt für den Menschen nichts, was er seiner Struktur nach schlechthin nicht wäre, und der sich daraus ermöglichenden dionysischen Stellung zum Dasein, beides vermittelt durch die Interpretation der Notwendigkeit als "Wende der Not" (Z III, Von alten und neuen Tafeln 30).

Nach ihr gibt es kein "Außen" (Außer-mir) sondern nur ein "Über" ("Unter"), ein Über-mir oder Unter-mir. Leben ist der Drang nach dem Über, und zwar nicht als bloßer Drang (blinder Wille), sondern als Drang, der sich konkretisieren muß, um sein zu können. Er versammelt sich in Machtkonzentrationen, -punktuationen. Der Drang ist als Wille nicht in der Polarität frei-unfrei zu begreifen; er ist stark oder schwach, er versammelt kleinere oder größere Machtquanten in sich. Leben, auf das Prinzip der Sammlung reduziert ist: Wille zur Macht. Jede Einzelkraft steht im Kampf mit anderen Einzelkräften, denn jede will mehr sein und kann dieses nur äußern und erreichen gegen den Widerstand anderer Gestaltungen. Wenn auch die Einzelmacht immer mehr will und dies im Übermächtigen Anderer artikuliert, so ist doch das Ganze des Willens zur Macht immer auf sich selbst verwiesen, da es nichts außer ihm gibt. Auf das Gesamte der "Welt" gesehen, zerstört sich der Wille immer wieder in den Einzelmächten und baut sich damit zugleich neu auf, ohne als Ganzes zu- oder abzunehmen, gleichgültig dagegen, welche Konstellation die Einzelmächte gerade einnehmen.

Für den Einzelwillen des Menschen bedeutet die ihm zugrunde liegende Verfassung des Willens zur Macht: Er ist von der

Notwendigkeit geprägt, mehr werden zu wollen; diese Notwendigkeit ist aber auch die Chance seines Glückes, denn sie ist zugleich die Ermöglichung von "größer" werden und leben als Sinnsetzung gegen den Tod des Beharrens und Stillstehens. Allerdings ist er diese Wende der Not nur als Chance und nicht zwangsläufig, denn einmal ist Wertsetzung immer von ihm selbst zur Feststellung hinzugetan und zweitens besteht in ihr auch die Gefahr des Verlustes, da das, von dem mehr akkumuliert werden soll, ebenfalls auf mehr drängt. Zwischen dem, was dem Menschen innewohnt als Drang nach mehr, und dem, was er vor sich sieht als die Aufgabe der eigenen Machterhaltung und -steigerung, besteht keine automatische Verbindung. Er muß sich ständig gegen Anderes entscheiden für sein eigenes Mehr und darum gegen Anderes kämpfen. Die Entscheidung muß in jedem Augenblick gewollt werden. Indem der Mensch augenblicklich (s. Teil C. III.) das Mehr will, um nicht gegen Andere zu einem Weniger zu werden, erfüllt er zugleich das Grundprinzip des Gesamt-Willens, er schafft seine eigene Notwendigkeit. Im momentanen Ergreifen dessen, was mir aufgegeben ist, bin ich der Vollstrecker des ewigen Willens zur Macht.

Für die Ewigkeit des Willens zur Macht gilt, er erfaßt alles, was ist, war und sein wird. Es gibt nichts, was außerhalb seiner selbst möglich wäre. Dabei ist seine Seinsweise die eines ständigen Sichänderns, aber er ändert sich in seinen Momenten und nicht so, daß er als Prinzip ein Anderer wird. Er ändert sich immer wieder neu und bleibt doch als der Ganze der Gleiche. Deshalb ist er die Ewige Wiederkunft des Gleichen. Indem er diese ist, hat er kein Ziel außerhalb seiner und kein Ende in einem Nichts. Als immer wieder er selbst Seiender, zu sich Kommender, ist er vollkommen, das heißt: Er sagt immer wieder zu sich "Ja". Dies gilt sowohl für den Gesamt-Willen zur Macht wie auch für den interpretativen Willen der Selbstüberwindung. Die Erscheinung der Welt in dieser Vollkommenheit stellt sich in bezug auf den Menschen für Nietzsche unter dem Namen "Dionysos" dar. In dem notwendigen Abgrund des Vergehens, ohne Abgrund gibt

es keine Höhe und ohne Widerstreit von Abgrund und Höhe kein Leben - deshalb notwendig, ist zugleich der Aufgang enthalten. Diese Sicht ist ein Hinausgreifen über jede "Wahrheit" der Vereinzelung hinaus auf eine umfassende Einheit mit allem Seienden hin in dem Bewußtsein der gleichen Verfassung als Wille zur Macht und der gleichen zeitlichen Weise zu sein als Ewige Wiederkunft: der Welt-Kreis in der Artikulation als Menschen-Kreis.

Das Menschsein als dieses Kreisen verstanden bedeutet: Es ist immer bei sich, indem es ständig über sich als faktisch So-und-so-Seiendes hinauswill, es will wieder zu sich kommen als dem Selben, das ebenfalls wieder zu sich will. Darin sind zwei Momente enthalten. Der Aspekt des Irdischen, daß der Mensch bei dem bleibt, von dem er ausgegangen ist; und der Aspekt des Setzenden, des Neubeginnens, daß der Mensch nicht als statisch-ständiger bei sich ruht, sondern nur ist als Schaffender, immer wieder einen Beginn setzend. Gerade dadurch, daß er über sein jeweiliges Sosein (seine "Wahrheit") hinausgeht und einen neuen Entwurf in Form einer neuen Interpretation wagt, die weiter geht als die vergangene oder jetzige, bindet er sich zurück an sich selbst als den prinzipiell gleichen Willen zur Macht. Auf diese Weise ist sein Leben ständige Dissonanz; jede Bindung des Selbst als faktisches Sosein ist zugleich auch Ausblick auf ein weiteres Anderssein, und jedes Anderssein ist wiederum nur möglich als Bindung in ein bestimmtes Sosein. "In-mir" ist "Über-mir", beides dasselbe, trotzdem muß beides differenziert gesehen werden, weil nur so das dissonantische Leben in seiner Lebendigkeit einsichtig ist.

Aus dieser ontologischen Grundstruktur von kreisender Bewegung als Bindung (In-mir) und Aufbruch (Über-mir) folgt nicht notwendigerweise die buchstäbliche Wiederholung der faktischen Geschichte eines jeden Einzelnen in seinem historischen Ablauf, obwohl Nietzsche dies vermutete (vgl. FW, 341; XII, 53, 58, 60, 62; Z III, Vom Gesicht und Rätsel 2; WzM, 1062, 1066). Eine solche Aussage wäre keine über die Struktur des Geschehens, sondern über den konkreten Verlauf der Geschichte und würde "ge-

lehrte Voraussetzungen haben" (WzM, 55.10). Ontische Beweissuche und Behauptungen mischen sich bei Nietzsche ungeschieden mit der Aussage über die ontologische Struktur des Ganzen, was dazu verleiten kann, beides zu verwerfen. 5)

Das bedeutet nicht, daß grundsätzlich die Struktur von der faktischen Bestimmtheit geschieden ist, sie kann es nach Nietzsche nicht sein durch die Identität von "Wahrheit" und "Kunst". Nur drückt sich diese Verbindung nicht notwendigerweise in der tatsächlich geschehenden Weise einer Wiederholung aus, was Nietzsche wußte, und weshalb er bei einer solchen Annahme Vorbehaltsklauseln einfügt.

In einigen anderen Interpretationen der Ewigen Wiederkunft wird vornehmlich Gewicht gelegt auf die "Ewigkeit", die in dem Gedanken der Wiederkehr ausgesprochen ist, und diese unter anthropologischem und appellativem Aspekt gesehen: Daß der Einzelne in jedem Moment so leben solle, als besäßen seine Handlungen Bedeutung für immer. 6) Dem Ansatz von Nietzsches Denken entsprechend, daß es sich bei der Ewigen Wiederkunft um die ewige Wiederkunft des Willens zur Macht handelt, kann hiermit nicht ein zeitliches Phänomen der Erstreckung gemeint sein. Zudem liegt hierin die Gefahr, daß die Struktur als etwas zu Allgemeines gesehen wird und nicht in ihrem endlichen Aspekt, daß sie jeweils etwas konkret Einzelnes ist; eine Gefahr, der schon der Zwerg im Zarathustra zum Opfer gefallen ist, indem er die Bedeutung des Gedankens ins Unendliche verlegte. Allerdings ist die "Ewigkeit" ein Faktum der Bedeutung, sie macht den Wert von Etwas aus. Dabei ist Wert jedoch nur als Wertsetzung. In der

5) S. Alfred Baeumler: Nietzsche - der Philosoph und Politiker, Leipzig 1931, S. 80; Franz Mehring/Georg Lukàcs: Nietzsche, Berlin 1957, S. 193f.

6) Vgl. Karl Jaspers: Nietzsche, S. 361; Karl Löwith: Nietzsches Philosophie der Ewigen Wiederkehr des Gleichen, Neuaufl. Stuttgart 1956, S. 89.

Struktur liegt weniger Ewigkeit im Sinne von Dauer beschlossen und kann auch nicht symbolisch gemeint sein, da es so etwas wie Dauer nur bedingt als Fest-stellung gibt. Ewigkeit ist primär gemeint als Wiederkunft, das heißt als die jeweilige Neusetzung einer Feststellung, das permanente Neuwerten. Im Verlauf des Kreisens aus der Perspektive des Selbst ist hervorstechend sein Charakter als Wiederbeginn, als Anfang, als Umwertung. Wert ist nur dann möglich, wenn ein Anfang gesetzt wird. Das Selbst des Menschen ist dieser Anfang von Wert und das immer wieder. Es vollzieht sich durch die Weise des Setzens (als Kreisen zwischen Bindung und Aufbruch) als Teil des allgemeinen Willens zur Macht, damit ist ihm diese Weise jedoch nicht gleichgültig (als Fatum) sondern gleich-gültig (als immer wieder die grundsätzlich gleiche Möglichkeit zu einer Gültigkeit habend). Zum "Wert" im Sinne von Bedeutung je über das Jetzt hinaus gehört die Setzung im Sinne von Anfang, beides ist aufeinander verwiesen. Der Mensch wird gerade dadurch zum Übermenschen, daß er sein eigener ständiger Neubeginn ist, damit bedarf er keines Anderen mehr, sondern geschieht in der Rückbindung an sein eigenes Selbst und ist dadurch für sich selbst schaffender Grund aller möglichen Bedeutung. (Vgl. Teil D.).

> Das Individuum ist etwas ganz Neues und Neuschaffendes, etwas Absolutes, alle Handlungen ganz sein Eigen. (WzM, 767).

Die hier vorgenommene Betonung des Anfangens im Kreisen der Wiederkehr entspricht nicht nur der Struktur des Willens zur Macht und des Übermenschen, sondern sie gestattet auch eine adäquate Interpretation von Nietzsches eigenem Selbstverständnis in der europäischen Geistesgeschichte als Umwerter und seiner persönlichen Denkgeschichte als ein Prozess ständiger Neuwertung.

TEIL C

KREISEN ALS FAKTIZITÄT DER ZEIT

I. DIE NEUE SINNSUCHE

Nach Nietzsche fand die nihilistische Situation des Menschen seiner Zeit ihren deutlichsten Ausdruck in dessen Wertvorstellungen in bezug auf die Welt. Danach verstand dieser sich, von der christlichen Tradition geprägt, in seiner Frage nach Sinn bezogen auf Nichtweltliches und nicht als Teil eines allein seienden Gesamtkosmos. Das bedeutete, Welt besaß keinen Sinn in sich; Sinn wurde der geschöpflichen Welt verliehen, war etwas, wodurch und wozu sie da war. Welt war aus christlicher Sicht von Gott her und auf Gott hin konzipiert, sie selbst war ungöttlich. 1) Parallel zu der Sinngebung durch die Transzendenz wurde der Mensch zu einem Individuum, das heißt nicht bloß Partikel im Ganzen des Seienden oder nur Teil der gesellschaftlichen Gruppe, in der er lebte, sondern er selbst als Einzelner war unter Sinnaspekt unreduzierbar auf Gott hin entworfen. Letztlich wurde er nicht vom kosmischen Geschehen gehalten, denn er hatte Teil an einer übernatürlichen Ordnung. Dabei verliefen Dasein und Weltsein geschichtlich: Unumkehrbar und unwiederholbar vom absoluten Beginn der Schöpfung (Geburt) bis zum Ende als Gericht (Tod). An die Stelle eines organisch zyklischen Werdens, das sich an den Perioden des binnenweltlichen Lebens orientierte, trat die gerichtete Geschichte mit Anfang und Ende. 2) Das ausgerichtete endliche Geschehen bezog seine Werthaftigkeit aus dem unendlich Transzendenten, und das heißt für Nietzsche: aus einem Jenseitigen, Nicht-Irdischen. Im Verlauf der Menschheitsgeschichte säkularisierte sich die lineare Gerichtetheit; Sinn wurde nicht mehr verliehen, das Geschehen war als Fortschritt nun selbst sinnvoll, immer vollkommener an idealen Vorstellungen gemessen. 3) Mit der Idee des

1) Claude Tresmontant: La metaphysique du Christianisme, Paris 1961, p. 34, 41.
2) Oscar Cullmann: Christus und die Zeit, 2. Aufl. Zürich 1948, S. 42f.
3) Paul Hazard: Die Krise des europäischen Geistes, Hamburg 1939, S. 378.

Fortschritts einher ging die entschiedenere Umformung der Welt als Material für die Tätigkeit des Menschen. Schon für das biblische Denken hatte die Welt nicht den Charakter der Heiligkeit besessen wie zum Beispiel für die Griechen. 4) Für das Judentum war die Welt etwas radikal Anderes als die Gottheit und als solches erst Welt. Sie konnte für den Menschen in seinem Forschen und Handeln verfügbar werden. Biblische säkulare Weltauffassung und griechische Fähigkeit zu betrachtender Distanz verschmolzen bei ihrem Zusammentreffen zu einem Drang auf Weltveränderung als Maßstab für die Bewährung vor Gott. Später emanzipierte sich der Prozeß der gewollten Veränderung in der Aufklärung als Fortschritt zu einer immer besseren Welt. Die biblische Vorstellung von der Zeit als linearer Gerichtetheit behielt ihre Geltung, aber entledigte sich ihrer ursprünglichen Bezogenheit auf die Gottheit.

Nietzsche erfuhr das Zusammenbringen der Fortschrittsidee, daß Seiendes als Veränderung Sinn in sich hat, mit der christlichen Auffassung der von und auf den jenseitigen Gott gerichteten Zeit als Mißverhältnis. Während die Zeit des zyklisch kosmischen Geschehens im Griechentum ihren Sinn in sich barg, hatte die Endlichkeit ihren Wert von ihrem Nichtsein her erhalten. Der Interpretation der Aufklärung von der Gerichtetheit der Zeit blieben zwei Möglichkeiten zu einer Sinngebung; die Erreichung eines vollkommenen Endzustandes, der die Geschichte in ihrer bisherigen Form beenden würde, oder ein endloses Fortschreiten. Beides war für Nietzsche unannehmbar. Zwar deutet seine Konzeption des Übermenschen an manchen Stellen (Vgl. Zarathustras Vorrede 3, 7) auf einen Endzustand hin 5), ebenso scheinen einige Texte, die sich mit dem Begriff des Willens zur Macht auseinandersetzen (Vgl. Z II, Von der Selbstüberwindung), auf ein

4) Claude Tresmontant: Biblisches Denken und hellenistische Überlieferung, Düsseldorf 1956, S. 12f.

5) So die Interpretation Nietzsches durch Albert Camus: Nietzsche und der Nihilismus, in: Der Monat, Nr. 39, München 1951, S. 236.

an Unendlichkeit orientiertes Vorwärtsstreben hinzuweisen. Eine solche sich ausschließende Deutung ist nur möglich, wenn beide Begriffe getrennt betrachtet werden. Bei dem Versuch, sie aufeinander zu beziehen, erweist sich, daß sie nicht so einseitig interpretiert werden dürfen. Dagegen sprechen auch Nietzsches häufige Angriffe auf den "Fortschritts-Aberglauben" (WzM, 683; vgl. ferner: WzM, Buch II, Kritik der Moral).

Nietzsche befand sich in einem Dilemma; er suchte Sinn für den Menschen unter Beibehaltung von dessen Individualität und ohne die Möglichkeit einer Sinngebung durch die transzendente Gottheit. Individualität bedeutet dabei nicht "Subjekt" oder "Ich" im Sinne von unveränderlich gleichbleibender Substanz, die sich durch allen Wechsel hindurch unverändert hält und anderem Seienden separat gegenübersteht. Nietzsche hat sich oft gegen eine solche Auffassung gewandt (Vgl. WzM, 481f, 547f). Kennzeichen der Indivualität ist dagegen das Anfangen, das Neusetzen von Wert je für sich selbst (S. Teil B, V. 3; Teil D.). Die Individuen haben keine Grundsubstanz gemeinsam, sondern nur die Gemeinsamkeit des Anfangens, was faktisch bedeutet, daß sie sich durch ein je anderes Neubeginnen unterscheiden. Ferner ist im Begriff der Individualität impliziert, daß der Einzelne nicht als organisches Geschehen fraglos in den Zyklus der Welt mit hineingenommen ist. Die Welt muß erst durch das Neusetzen auf den Menschen bezogen werden. Einer Integration des Menschen in die Welt sind Hindernisse entgegengesetzt; sie finden sich am hervorstechendsten beim Zeitverständnis des Individuums. Der Mensch kann sein Selbst nicht als Atom im Kosmos aufgehen lassen und einen diesem immanenten Sinn als den seinen übernehmen, denn es gibt keinen Kosmos mehr, sondern die gleich-gültige, wert-neutrale Welt, die aus der Sicht des Menschen in ihrer Rätselhaftigkeit den Charakter des Chaos hat (Vgl. WzM, 569, 711), in der Bedeutung des Abgrunds, des Nicht-Festgemachten, das heißt der Unwahrheit, demgegenüber der Mensch zum Leben gerade "Wahrheit" benötigt. Ebensowenig kann das Individuum sich auf Transzendenz bezogen denken, denn die Welt ist allein

seine (ihre) einzige Wirklichkeit. Nietzsche mußte ein Experiment der Wertsetzung zwischen kosmisch immanentem Sinn und jeweiligem Sinn für das Individuum versuchen. Er versuchte eine Lösung, indem er dem Ganzen und dem Einzelnen kreisende Ringstruktur zuschrieb, die in sich disharmonisch war, damit zu sich selbst als jeweils Anderem gelangte. Diese Struktur nennt er allgemein Werden oder Veränderung, auf die Notwendigkeit ihres Geschehens hin als Urgesetz gesehen ist sie "Zeitlichkeit" (WzM, 1064).

II. ZYKLISCHE ZEIT UND INDIVIDUUM

1. EINE ERFAHRUNG IN VERGANGENEN KULTUREN

Schon in seinen ersten Veröffentlichungen kommt Nietzsche auf den Gedanken der ewigen Wiederkehr zu sprechen. Wenn er auch in der "Geburt der Tragödie" für eine sich durchhaltende Grundtendenz in allem Wechsel der Erscheinungen votiert hatte, so ist doch die Vorstellung einer Wiederkunft nur eine vergangene Erfahrung und heute nicht mehr von Interesse (UB II, 1; UB III, 1; XI, 153). Dagegen ist eine darin enthaltene Überzeugung bedeutungsvoll; das Gegenwärtige ist nicht nur etwas Flüchtiges und relativ Unwichtiges, sondern so wertvoll, daß es eine Steigerung ins Ewige verdiente (X, 397). Es darf aber nicht verkannt werden, daß für Nietzsche zu jener Zeit das Gegenwärtige nicht als dieses selbst von Bedeutung ist, es gewinnt eine solche nur insoweit, als es seinen gegenwärtigen, und das heißt vor allem flüchtigen, Charakter ablegt. Trotzdem ist hier ein Grundansatz der späteren Konzeption zu erkennen; das, was jetzt ist, verdient es nicht, nur als Vergehendes (Unwertiges) betrachtet zu werden, und es ist auch nicht hinreichend damit beschrieben. Das Geringe ist nur scheinbar so unbedeutend, es hat einen Wert, der in der oberflächlichen Betrachtung nicht aufgedeckt wird. Für den jungen Nietzsche ist dieser Wert an dem jeweils ausgezeichneten Bezug zum Bleibenden auszumachen, denn dieses ist nur als Gegenwärtiges. Das für den Menschen ungeschiedene Aufeinanderbezogensein von bedeutend und gewohnt durch das Geschehen des Kommens und Gehens im Wechsel zeigt sich besonders deutlich im Bereich der Religion, in welchem Normales aus seinem Rahmen herausgehoben wird und den Charakter des Außergewöhnlichen annimmt. 1) Als Beispiel wählt Nietzsche dafür die bildliche Dar-

1) Vgl. Fritz Leist: Nicht der Gott der Philosophen, Freiburg 1966, S. 12.

stellung der Gottheit in den frühen Religionen:

> ... das Bild soll das numen der Gottheit in irgendeiner geheimnisvollen, nicht völlig auszudenkenden Weise hier als tätig, als örtlich gebannt erscheinen lassen. Das älteste Götterbild soll den Gott bergen und zugleich verbergen. (VMuSpr, 222).

Auf das Begriffspaar flüchtig-ewig übertragen bedeutet dies: Ewiges ist nicht wie selbstverständlich eine zweite Schicht unter dem Gegenwärtigen, Sinn nicht fraglos unter Gleichgültigem und Normalem versteckt. Seiendes ist beides, ohne den einen Charakter ganz zu gunsten des anderen aufzugeben, "so ist das Bild die Gottheit und zugleich Versteck der Gottheit." (s.o.). Die grundsätzliche Ambivalenz des Seienden für den Menschen, der sich damit selbst zweideutig wird, erscheint als Wechsel des Werdens. Vor diesem Wandelnden graut dem Menschen, er sucht sich des Bedeutenden als Beständigem zu versichern. Hiergegen wendet sich Nietzsche und verweist auf die religiöse Erfahrung, um von da aus möglicherweise einen Schluß auf sein Problem der Sinngebung zu ziehen. Dabei zeigt sich aber auch die Bedingtheit eines solchen Verfahrens, das "nicht zu konstruieren ist" (XI, 357).

> Was die Wertschätzungen ursprünglicher Völker ausmacht, läßt sich durch keine Phantasie erraten, man muß es erfahren. (s.o.).

Geschrieben ist dieser Satz um 1880, als Nietzsche versuchte, eine physikalisch haltbare Grundlage für seine Kreislaufgedanken zu finden. Er wendet sich damit auch nicht gegen rationale Erkenntnis, sondern ist der Ansicht, daß weder durch phantasievolles Kombinieren noch durch rein wissenschaftliches Folgern das Problem der Wertsetzung zu lösen ist. Es muß als Erfahrung in einer angemessenen Entsprechung zum ganzen Menschen stehen und darf nicht nur Teile seines Daseins berücksichtigen. Der Mensch kann zum Beispiel in der wissenschaftlichen Forschung den wertenden Teil seines Selbst zurückstellen, sucht er dagegen das Tatsächliche in seiner Ganzheit zu fassen, erscheint es ihm immer

auch unter Wertaspekt. Die Wissenschaft ist für sein Verständnis von Wert Voraussetzung durch ihre Postulierung einer wertneutralen Welt. Sie deutet damit auf den Vorgang der Setzung hin, daß Wert vom Menschen ausgeht. Die Grundlegung des Wertes im Menschen selbst und die Unmöglichkeit einer transzendenten Sinngebung schaffen das Problem des nihilistischen Menschen. In der neutralen Welt, die er nicht neutral will, ist dies das Nichtvorhandensein eines allgemein verbindlichen gesicherten Horizonts, dem der Zwang des Menschen gegenübersteht, werten zu müssen.

Als Ausgangssituation ergibt sich: Die Welt ist im Grunde Chaos des Werdens, und der Mensch steht ihr in seiner Sinnsuche als auf Wahrheit angewiesener Einzelner gegenüber. Diese strikte Scheidung beruht nach Nietzsche auf einer Verkennung des Wesens der Welt und des Wertes. Die Welt als Wille zur Macht hat in sich den Menschen, für den Wahrheit und Wert nicht die Antragung einer abstrakten Allgemeinverbindlichkeit oder eines Gefühls an die Wirklichkeit sind, sondern das spezifisch menschliche Machten des Willens. Die auf christlichem Boden entstandene Naturwissenschaft beschäftigte in ihrer Annahme einer wertneutralen Welt des experimentell Beweisbaren die Möglichkeit einer Wertgebung nicht, und sie verbannte das Phänomen aus ihrem Bereich. Wert war etwas Fremdes und nicht klar Erkennbares, folglich nicht von der gleichen Wirklichkeit wie die Objekte der Wissenschaft. Mit der Zunahme der Bedeutung des Wirklichkeitsbegriffes der Naturwissenschaft verschwand Wert schließlich aus deren Blickwinkel und wurde zu etwas Beliebigem, nicht Notwendigem. Hiergegen wendet sich Nietzsche. Für ihn ist der Wert die menschliche Gestaltung des notwendigen Geschehens des Willens zur Macht. Dabei haben seine Aussagen einen leicht mißverständlichen Charakter. Einmal wendet er sich gegen die Wertungen der traditionellen Moral und steht auf dem Boden der Wissenschaften, wenn er ihnen Verfälschung der Wirklichkeit vorwirft. Zum Anderen versucht er die Überwindung dieser Position durch eine eigene Ontologie. Hier ist "Wert" nicht von der Wirklichkeit getrennt und auch nicht zufällig, sondern ein "Quantum Macht,

das der Mensch sich einzuverleiben vermag" (WzM, 713). Auf der Basis der Gleichstrukturiertheit von Welt und Mensch ist Wert die machtmäßige Feststellung des Willens im Menschen.

2. PASCAL UND GOETHE

Die Aufgabe ist gestellt: eine neue Sinnsuche. Sie geschieht durch den Nachfahren eines hellenisierten Christentums, das sich in der Aufklärung verselbstständigt hatte. Es ergibt sich aus der durch geschichtliche Traditionen geprägten Aufgabenstellung auch die Nötigung, über den Menschen nachzusinnen, der in der Lage ist, sich vor ein solches Problem zu stellen. Nietzsche versucht das am Beispiel historischer Persönlichkeiten und bevorzugt Pascal und Goethe. Pascal als Exempel genommen zeigt, die Größe der Aufgabe wird bewußt, und der Versuch einer Neusetzung geschieht als "ein fortgesetztes Sichwidersprechen im Tiefsten" (XI, 271). Die Doppeldeutigkeit alles Wirklichen kommt im Menschen zum Austrag; wenn diese ihn nicht zerteilen soll, dann ist das nur möglich "in der Verachtung alles dessen, was 'ich' heißt" (s.o.). In dem, was bisher als die sich durchhaltende Substanz der gleichen Persönlichkeit verstanden wurde, ist keine Möglichkeit für eine Besinnung und Umkehr aufzuweisen. Die Chance dazu liegt in dem Begreifen des Ich als Selbst; dieses ist seine eigene Überwindung, seine Widersprüche bilden sein Lebensgesetz. Dabei darf die Selbstüberwindung nicht wie bei Pascal einen Stachel gegen die Welt besitzen (WzM, 252), verstanden als hiesige gegenüber einem Jenseits, und auch nicht auf kurze Augenblicke intensiver Anspannung beschränkt sein. Für sie als permanentes konstitutives Geschehen ist "die Kraft der Dauer" (XI, 271) unerläßlich. Pascal zeigt, daß die Möglichkeit und Stärke des Menschen in seiner "Selbstbezwingung" (s.o.) begründet sind. Im Gegensatz zu ihm lehrt das Beispiel Goethe, daß diese Spannungen nicht der Anspruch der transzendenten Gottheit an das Leben sind, sondern das Leben selbst. Der Mensch ist in das "Welt-Rad" (FW, Lieder des Prinzen Vogelfrei, An Goethe) eingefügt, und

das Göttliche Unvergängliche ist Gleichnis seines eigenen Seins im Wechsel, zwischen den Extremen freudiger Bejahung des Geschehens als Spiel und verzweifelter Ablehnung als Fessel der Notwendigkeit. Pascal und Goethe lehren für den Versuch einer neuen Sinngebung die Selbstüberwindung des Einzelnen zu sich im gleichstrukturierten Gesamtgeschehen der Welt.

3. INDIVIDUUM UND ZEIT (DAS BILD DER KRÜMMUNG)

Selbsterkenntnis und Wertsetzung sind nach Nietzsche eng miteinander verbunden. In früher Zeit verstand sich der Mensch als Teil des Gesamtkosmos, dann sonderte er sich als Gattung von allen übrigen ab, schließlich begriff er sich als Individuum, das seinen Sinn in einer sich durchhaltenden Substanz bezogen auf Transzendenz fand. Aber nun erscheint auch das als Irrtum.

> Die Gattung ist der gröbere Irrtum, das Individuum der feinere Irrtum, er kommt später. (XII, 45).

Er beginnt an dem "Ich" zu zweifeln, das er sein soll, denn auch das Individuum ist Teil des allgemeinen Werdens, "im kleinsten Augenblick etwas Anderes als im nächsten" (s.o.). Der Mensch ist immer eine jeweils neue Konstellation, wobei das Geschehen des immer Neuen ihn in dem charakterisiert, wie er ist, und das, was er ist, immer etwas Anderes darstellt. Wenn es Sinn für ihn geben soll, kann dieser nur unter Berücksichtigung des dauernden Wechsels gewonnen werden. Untrennbar hiermit verbunden ist ein neues Verständnis der Zeit. Auch sie kann nicht mehr die unveränderliche Konstante sein, an der das Werden entlangläuft. Wenn es für das Individuum kein immer-gleich gibt, ist auch die Zeit keine statische Erstreckung, sondern besitzt epochal perspektivischen Charakter. Beide können nicht immger gleich sein, aber sie sind in der Verschiedenheit doch immer sie selbst, sie sind dieselben aber anders. Nietzsche ersetzt diesen Widerspruch durch die Kennzeichnung "immer wieder", worin sowohl Wechsel als auch Identität impliziert ist.

Zweierlei wird dabei erfahren: Das Nacheinander von Verschiedenem, das erst den Wechsel ermöglicht, und das Begrenzte der Möglichkeit im Wechsel, der doch immer Wiederkehr des Nämlichen ist. Das Nacheinander besitzt als Größe-Endlichkeit, es geschieht nicht als unendlich Anderes. Indem etwas kommt und vergeht, ist es besimmt von dem, was war und sein wird. Die Spannung zwischen Veränderlichem und Gleichbleibendem im Wechsel beschreibt Nietzsche mit dem Bild der Krümmung:

> Wie das brennende Papier sich krümmt, so vergeht alles fortwährend und krümmt sich dabei. (XII, 29).

Der Mensch erfährt das Werden gekrümmt und nicht als ein lineares Kontinuum, begründet ist dies im Wiederkunftscharakter der Zeit.

> Blicke in die Welt, wie als ob die Zeit hinweg sei: und dir wird alles Krumme gerade werden. (XII, 239).

Ohne die Krümmung der Zeit wäre alles Vergangene für immer entschwunden und das Zukünftige nie schon anwesend, gäbe es weder Gedächtnis noch Erwartung. Mit dem Gleichnis der Krümmung wendet sich Nietzsche gegen eine punktuelle Auffassung von der Zeit; sie ist als Ganze nicht die Summe aller Jetzt-Punkte. Er spricht sich damit für eine Betonung des Zeitcharakters als Vor- und Rückblick aus, ebenso wie der Betrachter im Scheitelpunkt einer Kurve vorwärts und rückwärts schauen kann. Die so verstandene Zeit ist keine beliebige menschliche Empfindung, sie ist das Abbild des tatsächlich Geschehenden, und als solches liegt in ihr die einzige Möglichkeit zum Verständnis der Welt. Sie spiegelt nicht nur die Möglichkeit des Ausblicks wieder, sondern auch das Gebogensein und die biegende Anspannung, die das gegeneinander Stehende zusammenbringen will zu einer Widerkehr. Auf ein Ende hin gedacht bedeutet die Krümmung der Zeit ihr in sich Geschlossensein in Spannung und Wiederkehr. Wobei sowohl das Denken als auch das Ende entscheidend sind. Nietzsche will auf ein Ende hindenken, sucht eine Lösung, die als Gleichnis gefaßt, Verständnis ermöglicht, das heißt Einsicht und Überblick. Dieser Wille zur Form

und Formulierung, beruhend auf der betrachtenden Distanz, bringt ihn zur Aussage des geschlossenen Kreises. Wobei die Distanz nur als Formulierung entfernt überblickend erscheint, tatsächlich aber etwas aussagt über den Sprechenden selbst. Hiermit wird der abgeschlossene Bild-Charakter der Aussage wieder durchbrochen und mit dem Geschehensflusse relativiert. Denn auch für den Denkenden besitzt Endliches nur als Vergehend-Kommendes die Möglichkeit der Dauer. Die Aussageform als Feststellung geschieht immer innerhalb des gekrümmten Werdens, hat Teil an ihm und damit an seinem überschauenden Charakter.

> Alle Wahrheit ist krumm. (Z III, Vom Gesicht und Rätsel 2).
>
> Krumm ist der Pfad der Ewigkeit. (Z III, Der Genesende 2). s.a. Bruchstücke zu den Dionysos-Dithyramben, VIII, 402, Nr. 119).

Wenn es für den Menschen Ewigkeit gibt, ist diese in der Identität der Veränderung des Werdens begründet, ist endlich und unbegrenzt wie der Kreis, besitzt die Eigenart der Wiederkehr. Seine Individualität ist Einzigkeit in unbegrenzten Variationen. Unter dem Gesichtspunkt des Sinnes hat das zum Inhalt: Im Wechsel der Setzungen ist das Individuum nie um einer anderen willen da als um der augenblicklichen. Dabei ist die augenblickliche durch den geschlossenen Charakter aller von allen bestimmt und bestimmt selbst alle. Im Wechsel ist der Mensch qualitativ immer derselbe als Möglichkeit von Wert, ebenso wie der Kreis keine ausgezeichnete Stelle besitzt: "Die Mitte ist überall." (Z III, Der Genesende 2). Sein Individuum-Sein ist zeitlich, nicht auf ein bloß momentanes Jetzt zu beschränken und keine Linie, weder eine endliche - denn er kennt nur eine Endlichkeit im Kreis, der zwar als Ganzes endlich ist aber als Geschehender jedes Ende zu einem neuen Anfang zusammenschließt - noch eine unendliche - denn seine Einzigkeit bedeutet Ausschließlichkeit, eine Setzung als Festgemachtes und Vereinfachtes separiert und verweist in der Trennung auf Anderes. Immer ist er im Zurückgehen ein Vorauseilender und umgekehrt, "zwischen Vergangenem

und Zukünftigem als schwere Wolke wandelnd." (Z IV, Das trunkene Lied 2).

In den Kreislauf-Überlegungen von 1881 faßt Nietzsche die Zeit häufig newtonisch als die unendliche Konstante, an der alles Seiende sich mißt und seine Endlichkeit als Kreisen erfährt. In den späteren Aufzeichnungen sind seine Äußerungen nicht eindeutig, weiterhin finden sich Hervorhebungen des andersartigen Charakters der Zeit gegenüber der Welt, der sie als Richtschnur dient (z.B. WzM, 1066 von 1888). Daneben stehen Versuche wie im Zarathustra, der Zeit selbst den kreisenden Charakter zuzuschreiben, den er für Mensch und Welt erkannt zu haben glaubte. Er schrieb zur gleichen Zeit beide Ansichten nieder; eine Entscheidung darüber, welcher Auffassung er den Vorzug gab oder näher stand, ist nur bedingt möglich, da sich aus den unveröffentlichten Niederschriften ein solcher Schluß nicht mit Sicherheit ziehen läßt. Ohne Zweifel ist jedoch zu ersehen, daß die Stellen, in denen er die Zeit als unveränderliche Maßkonstante der Welt betrachtet, von der Absicht bestimmt sind, den Kreislauf der Welt in Verbindung zu wissenschaftlich gesicherten Gesetzen zu bringen. Nach dem Höhepunkt von 1881 bemühte er sich darum nur noch vereinzelt und versuchte stattdessen, seine "Philosophie" (Briefwechsel mit Overbeck, S. 252; dort in Anführungszeichen) zu einem System auszuarbeiten. Dazu ist es in Form eines Buches nicht gekommen, jedoch erscheint in den Arbeiten hieran die Zeit als Ewige Wiederkehr. Wie der Mensch in der Selbstüberwindung ist die Zeit dissonantisch als augenblickliche Vereinigung von Vergangenheit und Zukunft im Wechsel der Veränderung.

4. ZEIT UND WERT

Zeitlichkeit ist für Nietzsche keine spezifisch menschliche Weise zu sein oder die Welt zu betrachten, sie ist die Art, wie Welt geschieht: Sich notwendig verändernd als das in sich Ge-

schlossene (WzM, 1064) 2).Spezifisch für den Menschen wird die Zeit durch die Nötigung zur Wertsetzung. Zeitlichkeit bedeutet wechselnde Konkretion desselben, Individualität je anders, Alleinsein immer wieder. Als Geschehen ist die Welt Einheit und Ganzheit. Gleiches gilt für den Menschen unter dem Aspekt der Wertschätzung. Das Was-Sein der Welt als Alles-Sein ist ihr Allein-Sein, ihre Endlichkeit in sich. Diese ist kein statisch ruhendes Sosein, sie geschieht als Veränderung. Allein-Sein geschieht als Anders-Sein, das heißt hat Ringstruktur, ist immer wieder. Dies ist die Notwendigkeit der Veränderung, ihr "Gesetz" als Zeitlichkeit. Das Merkmal der Zeit ist ihre Wiederkehr. Ihre Treibkraft erhält diese von dem in der Welt beschlossenen Widerspruch von Verfestigung und Aufbruch ("Wahrheit" und "Kunst"). Dies ist ihre Unruhe als Lebendigsein, ihr Wille zur Macht. Jede Konkretion ist nicht als punktuelle Konstellation aus dem Geschehen herauszukristallisieren, sie greift immer weiter als jede Grenzziehung. Jedes Jetzt ist ein "Joch" (Z IV, Das trunkene Lied 2), das bedeutet in der Terminologie der Zeit gesprochen: Gegenwart ist Vergangenheit und Zukunft, ist immer mehr als reines Jetzt und doch nur augenblicklich.

Wenn der Mensch in diesem Werden etwas als Wert bestimmen will, muß dies auf der Werthaftigkeit der Zeit beruhen, denn alles ist zeitlich, sowohl der Wertende als auch das Gewertete und der Vorgang der Wertsetzung. Dabei ergab sich für die historische Situation Nietzsches, der Begriff "Wert" war seit Platon nahezu ausschließlich mit dem des Unveränderlichen und so verstandenen Ewigen verbunden worden, und zwar in betontem Gegensatz zum Geschehenden, Zeitlichen. Zum Wert gehörte als

---

2) Der aus der gleichen Zeit (1885/86) wie 1064 stammende, schwierig zu interpretierende Aphorismus WzM, 545 ("aber an sich gibt es nicht Raum, noch Zeit") scheint dagegen zu sprechen. Er folgt jedoch im Manuskript auf die Nummern 659, 618, 619 in welchen Nietzsche versucht, die mechanistische Weltauslegung auf ihre Voraussetzungen hin zu befragen, und ist nicht frei von newtonschen Anklängen.

Epitheton "zeitlos". Demgegenüber gibt es für Nietzsche nichts Zeitloses.

> "Zeitlos" abzuweisen. In einem bestimmten Augenblick der Kraft ist die absolute Bedingtheit einer neuen Verteilung aller ihrer Kräfte gegeben: sie kann nicht stillstehen. "Veränderung" gehört in ihr Wesen hinein, also auch Zeitlichkeit: womit nur die Notwendigkeit der Veränderung noch einmal begrifflich gesetzt wird. (WzM, 1064).

Um eine Wertsetzung möglich zu machen, ist aus der Sicht der Tradition eine Umwertung erforderlich. Wert hat nicht mehr das Andere, was Welt nicht ist; Welt ist der Wert selbst, so wie sie ist. Die Zeitlichkeit gilt es zu erkennen und in ihrer konstitutiven Unveränderlichkeit auf die Verbindung zum Wertsetzen des Menschen hin zu untersuchen, statt auf ihr Ende zu hoffen und eine "Hinterwelt" zu postulieren.

Aus der menschlichen Erfahrung läßt sich unter dem Aspekt der Zeitlichkeit in Hinsicht auf Wert zweierlei ersehen: Die Freude am Neuen, Kommenden, und der Schmerz über den Verlust des Alten, Vergehenden. Beides ist die in zwei Weisen geteilte Grunderfahrung: "Lust will Ewigkeit." (Z IV, Das trunkene Lied 12). Unter Berücksichtigung des unabänderlich zeitlichen Charakters der Welt kann diese Ewigkeit keine Ruhe und kein Gleichbleiben sein, sondern ist permanentes Wiederkehren. Dabei ist das Vergehen notwendig zum Neuwerden und der Schmerz der notwendige Widerspruch der Freude. Die Lust wird unter der Klammer der Wiederkehr vom Schmerz garantiert. Nietzsches symbolische Bezeichnung für diesen Wert der Zeit als Lust des Werdens in Entstehen und Vergehen ist "Dionysos", im Gegensatz zu "Apollon" für die sinnhafte Erfahrung der unveränderlichen "Ewigkeit der schönen Form" (WzM, 1049):

> Die Vergänglichkeit könnte ausgelegt werden als Genuß der zeugenden und zerstörenden Kraft, als beständige Schöpfung. (WzM, 1049).

Nicht ohne Grund hat Nietzsche für den Zielpunkt 3) seines Denkens - die Werthaftigkeit des Zeitlichen als Wiederkehr - den Namen eines Gottes gewählt. Der abendländische Wertverlust war für ihn gleichbedeutend mit einem Verfall der christlichen Religion zu einer bloßen und zudem falschen Gesellschaftsethik 4), über welcher die unglaubwürdig gewordene Konzeption einer werteverleihenden jenseitigen Gottheit thronte. Sein Ziel war deshalb nie Entwertung, sondern immer Umwertung, Neuwertung nach einer Entwertung.

> Ihr nennt es die Selbstzersetzung Gottes: es ist aber nur seine Häutung: er zieht seine moralische Haut aus! Und ihr sollt ihn bald wiedersehen, jenseits von Gut und Böse. (X, 329; von 1882-84).

---

3) Dieser Zielpunkt ist selbst da noch vorhanden, wo sein Denken schon zerstört ist, wie aus den Wahnsinnszetteln ersichtlich; s. Friedrich Nietzsches Werke des Zusammenbruchs, Her.v. E.F. Podach, Heidelberg 1961, Abb. XXII, XXIII.

4) Vgl. Overbecks Zeugnis in:C.A. Bernoulli: Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche, Bd. II, S. 166f.

III. DER BEGRIFF "AUGENBLICK"

1. DIE UMWERTUNG DES BEGRIFFES

Daß Nietzsche bei der Umwertung seine eigene Geschichte der Wertveränderung geschrieben hat, zeigt deutlich eine Herausstellung des Begriffes "Augenblick" in den verschiedenen Bedeutungen, die er ihm zuschreibt.

Die Wandlung geschieht in drei Phasen. In der ersten Basler Zeit ist "Augenblick" für Nietzsche eine abwertende Bezeichnung für das Flüchtige gegenüber dem Unvergänglichen. Gegen deren Ende gewinnt der Augenblick eine neue Bewertung. Er wird ein notwendiger Baustein, die kleinste Einheit, aus der sich alles Werden zusammensetzt. In der Zeit des Zarathustra beginnt Nietzsche, den Augenblick als eigenständiges konstitutives Moment zu entdecken, das seine Bedeutung in sich hat und nicht nur als Teil eines größeren Zusammenhanges.

a) TRADITIONELLE AUSLEGUNG

In der "Geburt der Tragödie" (23) spricht Nietzsche von der "Last und Gier des Augenblicks", davor gilt es, Ruhe zu finden und in den Strom des Zeitlosen zu tauchen, um zu einer "wahren, das heißt metaphysischen Bedeutung des Lebens" zu gelangen. Der Wert des Menschen ist gerade daran zu messen, wie weit er weg vom Augenblick sich dem zeitlos Ewigen zugewendet hat. Damit steht Nietzsche im Gefolge einer abendländisch-philosophischen Tradition 1), gegen die er später so entschieden Stellung

---

1) Vgl. Werner Gent: Die Raum-Zeit-Philosophie des 19. Jahrhunderts, 2. Aufl. Hildesheim 1962, S. 231; s.a. die Vorbilder Arthur Schopenhauer in: Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I, § 3f; Über den Satz vom Grunde, § 18f, und Jacob Burckhardt: Weltgeschichtliche Betrachtungen, in: Gesamtausgabe, Bd.VII, Berlin u. Leipzig 1929, S. 3.

nimmt. Die gleiche Tendenz zeigt sich auch im unveröffentlichten Fragment der "Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen" (X, 44f; Nr. 8). Im Kapitel über Heraklit stellt er die Frage, wie denn der Philosoph beschaffen sein muß für die "Reise zur Unsterblichkeit". Neben der Einsamkeit zeichnet ihn vor allem "die Nichtachtung des Gegenwärtigen und Augenblicklichen" aus. Das "Rad der Zeit" mag rollen, wohin auch immer, die Wahrheit ist nur bei dem, der sich diesem Rollen entzieht. In erster Linie handelt es sich hierbei um eine Kritik am Wahrheitsgehalt der täglichen wechselvollen Ereignisse gegenüber den Gesetzen, die ihnen zugrunde liegen. Hervorzuheben ist die Wortwahl, gerade aus der frühen Neigung Nietzsches zu Heraklit spricht Vorliebe für den Begriff des Werdens zur Charakterisierung des Grundgeschehens, trotzdem verbindet er dieses Werden nicht mit den zeitlichen Begriffen der Gegenwart oder des Augenblicks. Diese dienen zur Bezeichnung des Defizienten am Werden als nur Flüchtiges, wie zum Beispiel auch in den Cosima Wagner gewidmeten "Vorreden" 2) über diese "entsetzliche Konstellation": "Jeder Augenblick frißt den Vorhergehenden."

In der zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung wird das Verhältnis des Menschen zur Zeit als Geschichte Thema. Hier (1) ist der Augenblick spezifisch für das nichtmenschliche Leben. Die Tierherde ist "kurz angebunden ... an den Pflock des Augenblicks". Der Mensch dagegen kann nicht vergessen, was war. Sein Dasein ist kein bloßes Jetzt, es ist immer geprägt von dem, was es gerade nicht ist. Aber schon an dieser Stelle deutet sich die Umakzentuierung an. Der Augenblick ist auch die zeitliche Weise des Vergessens und wird nicht nur als punktuelles Jetzt interpretiert. Zwar lebt der Mensch nicht wie das Tier in Augenblicken, aber

2) Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern: 3. Der griechische Staat; Faksimile-Ausgabe, Berlin 1943, S. 29; s.a. Friedrich Nietzsche - Werke in drei Bänden, Her.v. Karl Schlechta, Bd. III, Darmstadt 1963, S. 279.

es gibt in seinem Leben Augenblicke, während derer er vergißt und unhistorisch ist, zum Beispiel, wenn er beim Handeln für den Moment des Entschlusses der Erinnerung Grenzen setzt, um sich entscheiden zu können. Trotzdem bleibt für Nietzsche der Augenblick die Kennzeichnung für das Negative der Zeiterfahrung oder, wie er es auch nennt, für das "Sklavische" (UB III, 6). Der Moment findet sein Pendant in "Mode" und "Meinung", alle drei sind Ausdruck für die "unanständige Sorglichkeit" um das Flüchtige, das wegen seiner Unbeständigkeit nicht verdient, Objekt der Sorge zu sein.

b) UMWERTUNG

Zur Zeit der Abfassung von "Menschliches, Allzumenschliches" vollzieht Nietzsche die für sein späteres Denken entscheidende Wendung, und zwar vom psychologischen und physikalischen Aspekt der Zeit her. Er beurteilt das Dasein des Menschen nicht mehr von einem anzustrebenden Soll her, sondern versucht, es zu sehen, wie es ist. Und dabei muß er zugestehen: "Das Schicksal des Menschen ist auf glückliche Augenblicke eingerichtet ... nicht auf glückliche Zeiten." (MA I, 471). Was das Leben wertvoll macht und ihm Sinn verleiht, das darf nicht mehr im Erreichen einer unvergänglichen Wahrheit gesucht werden, die nur sichtbar ist im Heraushalten aus allem Flüchtigen. Im Ergreifen des Flüchtigen als glücklicher Augenblick liegt die Chance des Menschen. Ebenso kommt der kleineren Zeiteinheit vor der größeren auch eine "höhere Realität" (X, 44) zu, da sie die am wenigsten unangemessene Verallgemeinerung des ständigen Werdens darstellt. Das "Blitzbild aus dem ewigen Flusse" gibt das Geschehen am besten wieder, da es die Veränderung kaum in das Schema einer unveränderlichen Starre preßt.

Die Gedanken aus der Zeit von "Menschliches, Allzumenschliches" sind vor allem unter dem Blickwinkel bedeutsam, was sich in ihnen ankündigt, sie sind "Philosophie des Vormittags" (Schlußaphorismus von Band I). Mit ihnen weiß Nietzsche sich als

"Wanderer", kennzeichnend für die Wanderschaft ist die "Freude am Wechsel und der Vergänglichkeit".

c) NEUE AUSLEGUNG

Nach der Hervorhebung des Augenblicks als der realsten Zeitkategorie, weil sie die Wirklichkeit des Werdens am wenigsten verfälscht wiedergibt und allein die Möglichkeit zum Glück in sich birgt, untersucht Nietzsche genauer, was ein Augenblick ist, und wie er sich zur Dauer verhält. In einer momentanen Machtkonstellation sind die Bedingungen für spätere enthalten wie die augenblickliche Folge der früheren ist, jede steht als Gegenwart in der Mitte, ist das Zusammentreffen zweier Unendlichkeiten (XII, 370). Mehr im Gedankenversuch zunächst stellt Nietzsche fest, daß bei einer Verkettung aller Augenblicke miteinander die Wiederkehr einer Konstellation bedeuten würde, daß alles sich wiederholte (s.o.).

Diese im Nachlaß erwogenen Gedanken werden im Zarathustra (III, Vom Gesicht und Rätsel 2) ausgeführt. Hier besitzt der Augenblick eine hervorragende Bedeutung. Er ist gerade das Ausgezeichnete, Hervorgehobene an der Zeit, die ohne ihn nur gleichmäßiges und unterschiedloses Fließen wäre. Demgegenüber wird am Augenblick deutlich, daß die Zeit weniger ein Fließen ist, sondern eher ein Zusammentreffen. Das sich als noch-nicht oder nicht-mehr Seiendes Widersprechende stößt im Augenblick zusammen. 3) Dabei stellt sich für Nietzsche die Frage, kann aus dem momentanen Zusammentreffen die Folgerung gezogen werden, daß Vergangenes und Zukünftiges nicht "ewig" geschieden sind, daß sie uns zwar vorwärts und rückwärts wie Unendlichkeiten scheinen, aber, als zusammen alle Möglichkeit von Zeit enthaltend, sich ähnlich dem Augenblick verschmelzen zu

3) Vgl. Martin Heidegger: Nietzsche, Bd. I, S. 311; Joan Stambaugh: Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche, S. 223.

einer Einheit? Spricht der Augenblick nur für ein Zusammentreffen in dem Sinne, daß Zukünftiges vergangen sein wird, oder gibt es darüber hinaus einen Augenblick, in dem Vergangenes zukünftig ist, so daß sich die auseinanderstrebenden Tendenzen des Noch-nicht und Nicht-mehr zusammenschließen? Das würde bedeuten, nicht nur der konkrete psychische Augenblick besitzt den Charakter des Zusammenstoßens, sondern die Zeit ist als Ganze vornehmlich augenblicklich, grundsätzlich nicht unterschieden in zwei Richtungen der Vergangenheit und Zukunft, obwohl permanent geschehend als Übergang der Zukunft in Vergangenheit. Wie und ob dies genau zu denken sei, weiß Nietzsche im Zarathustra nicht zu beantworten. Was er weiß und sagt, ist, daß der Mensch die Zeit als ein Zusammentreffen erfährt, daß dieses im Augenblick geschieht, und daß der Augenblick seinen Wert in sich hat und nicht primär okkupiert wird von dem, was er gerade nicht ist. Die Zeit ist vornehmlich momentan und im Moment geschlossen, nicht in eine unendliche Richtung verlaufende Dauer. Und er hebt den spannungsgeladenen Zug des Augenblicks hervor: Der Mensch ist ein sich veränderndes Joch. Dadurch erhält das Leben die Schwere, aber auch die Möglichkeit eines "grandiosen Zusammenklangs" (WzM, 259) in dem Bewußtsein, daß ihm weder Unveränderlichkeit noch Harmonie des Einklangs zukommen, stattdessen Kampf des Widerstrebenden, wobei "die absolute Augenblicklichkeit des Willen zur Macht regiert". (XII, 62). Denn: "Jede Macht zieht in jedem Augenblick ihre letzte Konsequenz." (WzM, 634). Leben bedeutet dann, in jedem Augenblick etwas Anderes sein, aber immer als Joch und immer wieder. Mißmut über dieses Geschehen ist sinnlos, denn es konstituiert auch den Mißmut und ist unaufhebbar.

Auf die kürzeste Formel gebracht lautet Nietzsches Auslegung des Augenblicks: Er ist Wiederkehr der Widerkehr. Die scheinbar dauerhafte Erstreckung von Vergangenheit und Zukunft als sich Widersprechendes ist nur als momentan festgestellte Vereinigung beider. Durch die in dieser Feststellung erzwungene Zusammenkunft des Unvereinbaren erhält die Gegenwart (Augen-

blick) eine sie selbst als Festgestellte zerbrechende Spannung, was bedeutet, daß sie sich nicht erhält, sondern immer wieder feststellend ist. Zwischen dem einen Aspekt des Augenblicks als festgestellte Widerkehr und dem anderen als wiederkehrende Feststellung besteht das gleiche kreisende Verhältnis wie zwischen "Wahrheit" und "Kunst". Das sich gegeneinander zusammenkrümmende Widerkehren des Unterschiedenen von Vergangenheit und Zukunft, und damit Konstituieren der Gegenwart, ist selbst als immer gleich Geschehendes und doch nicht unverändert Dauerndes seine eigene Wiederkunft. Diese geschieht nicht als punktuelle Feststellung separat nacheinander, denn in dem, was festgestellt wird, ist die Feststellung immer schon über jede Grenze hinaus und erfaßt alle Möglichkeit von Zeit, weshalb auch von der Ewigkeit des Augenblicks gesprochen werden kann.

2. CHARAKTERISTIK DES AUGENBLICKS

Der Begriff "Augenblick" kann einmal verstanden werden im Sinne der "Wahrheit" als punktuelle Jetzt-Feststellung; dies ist jedoch nur eine hypothetische Festmachung, wenngleich notwendig, um urteilen und aussagen zu können. Er bedeutet dann eine Art "Zeitminimum". Daneben kann der Augenblick auch als "Zeitmaximum" verstanden werden im Sinne der "Kunst", hier ist er gemeint als das, was über jede konkrete Konstellation immer schon hinaus ist und das Ganze von Zeit anzielt. Beide Bedeutungen sind gleich konstitutiv, da durch ihr Zusammenkommen erst Wiederkehr als eigenstes Merkmal der Zeit möglich wird; da sonst die Zeit entweder bloßes Jetzt oder reines Alles wäre, beziehungslose Konkretion oder verschwimmende Unendlichkeit. Die zeitliche Wirklichkeit dagegen ist die immer wiederkehrende Zusammenbringung des Gegeneinanderstehens von Vergangenheit und Zukunft im Augenblick der Gegenwart, der dadurch jetzt ewig ist - alle Möglichkeit von Zeit je in sich beschlossen versammelnd als wiederkehrender Kreis.

Der dissonantische Charakter des Augenblicks ist die spannungsvolle Herausgehobenheit der Zeit als Ewige Wiederkunft der Widerkehr. Dies bedeutet nicht, daß ein spezieller Augenblick vor anderen ausgezeichnet ist:

> Das Werden ist wertgleich in jedem Augenblick. (WzM, 708).
> Die Welt, in jedem Augenblick die erreichte Erlösung Gottes. (GdT, Versuch einer Selbstkritik 5).

In diesem Sinne wendet sich Nietzsche gegen Schopenhauer und dessen Gegenüberstellung des werthaften Augenblicks, zum Beispiel in der Kunst, im Vergleich zum sonstigen "Rade des Ixions" (GdM III, 6). 4) Das Herausgehobensein beruht auf dem Zusammenstoßen, das jeden Augenblick unterschiedlos konstituiert, und dieses ist nur möglich durch den Zusammenhang der ganzen Zeit in ihrer gegenseitigen Bedingtheit als Entstehend-Vergehende. Nietzsche wendet sich damit auch gegen "die Theorie vom Milieu" (XIV, 215/16), die den Augenblick im Sinne eines Jetzt-Punktes verabsolutiere, ihn auf sich selbst bezogen sein lasse und die ihm innewohnenden Spannungen verleugne.

Mit dem Begriff "Augenblick" verbindet Nietzsche:

1. unter dem Aspekt der "Wahrheit" das Attribut "real". Der Augenblick als hypothetisches Zeitminimum ist das Realere, weil er das Werden am adäquatesten beschreibt, da er am wenigsten den Charakter des Beharrens, Verallgemeinerns und Schematisierens besitzt.
2. unter dem Aspekt der "Kunst" das Attribut "herausgehoben". Ein Augenblick ist nicht vor anderen ausgezeichnet, sondern das Merkmal des Augenblicks ist sein Ausgezeichnetsein. Er ist kein Grenzwert nahe Null im Flusse des Werdens, eher noch ist zu sagen, daß er "alle" Zeit ist, aber immer nur in der Wiederkehr. Als wiederkehrend Gegenwärtiger bringt er Vergangenheit und Zukunft zusammen, konstituiert so die Zeit als dauerndes Zusammenstoßen und nicht als punktuelles Fortschreiten oder als gleichmäßige Erstreckung.
3. unter dem Aspekt des Wertens das Attribut "wertgleich". Kein Augenblick ist dem anderen gegenüber prinzipiell qua-

4) Bezugnahme auf: Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd I, § 38.

litativ höherstehend; jeder ist derselbe und alle Zeit realisierend, und jeder ist um seiner selbst willen, in welchem Selbstsein alle beschlossen sind.
(In Verbindung mit dem Wert zeigt sich deutlich die sprachliche Schwierigkeit der Problematik zwischen den Augenblicken der "Wahrheit" und dem Augenblick -singulare tantum- der "Kunst"; denn jeder spezielle Augenblick soll werthaft sein und ist doch als Machtkonzentration von allen anderen unterschieden.).

Die Gegenwart als das Vereinen zweier scheinbarer Unendlichkeiten, die sich widersprechen, besitzt die Weite der ganzen Zeit. Die Ewige Wiederkunft beinhaltet dieses Moment des Zusammenstoßens in Hinblick auf den geschlossenen Charakter der Weltzeit, die als Ganze Augenblick ist, wie sie als Geschehen dem Menschen augenblicklich (in Augenblicken) erscheint. Vergehendes und Kommendes bewirken durch ihre Realisation Erstreckung, bilden ein Reservoir der Dauer, welche nur in der menschlichen Empfindung den Eindruck einer vorwärts und rückwärts getrennten Unendlichkeit annehmen kann. Was im Verlauf als Einsinnigkeit 5) und Gerichtetheit empfunden werden kann, verliert diesen Charakter bei genauerer Betrachtung; der Augenblick trennt nicht das Gewesene vom Kommenden. Er ist im Gegenteil gerade immer wieder das Zusammenbringen beider. In dem jeweils sich anders gestaltenden Zusammenstoßen geschieht doch immer wieder dasselbe als Krümmung von Vergangenem und Zukünftigem gegeneinander. Zeit ist dann nicht mehr zu verstehen als die konstante unveränderliche Maßeinheit für die wechselnden Veränderungen, die sich an ihr ausrichten, sondern sie ist Wiederkehr der immer gleichen Augenblicklichkeit und damit ein kreisender Ring.

---

5) Vgl. die Einwände Otto Weiningers gegen Nietzsche in: Über die Einsinnigkeit der Zeit, in: Über die letzten Dinge, 9. Aufl. Wien und Leipzig 1930, S. 95f.

IV. AUGENBLICK UND EWIGKEIT

1. DER "GEDANKE" DER EWIGEN WIEDERKUNFT

Zeit als Kreis besagt unter dem Aspekt des Augenblicks: Im Augenblick ist Ewigkeit, und die Ewigkeit ist nur augenblicklich. Sie schließt die Zeit nicht aus, sondern ist in der wiederkehrenden Spannung von Vergehen und Entstehen. Die ganze Wirklichkeit von Zeit ist in jedem Momentund nur momentan, ohne sich deshalb faktisch in einem einzigen Moment zu erschöpfen. 1) Es ist nicht anders die Welt zu denken möglich, als daß sie immer zeitlich war und sein wird. Diese Welt-Zeit ist das eigentlich Unvergängliche, indem sie zugleich vergänglich ist.

Zu beachten ist hierbei, daß im Gegensatz zu dem Faktum des Willens zur Macht die Ewige Wiederkunft der gleichen Vergänglichkeit von Nietzsche ein "Gedanke" genannt wird (Vgl. FW, 341; XIV, 295; Z III, Der Genesende 1; Eh, Zarathustra 1; WzM, 1053-61) oder auch "Lehre" (Eh, GdT 3), was darauf hindeutet, daß es sich bei der Ewigen Wiederkunft als Aussage um eine "Wahrheit" handelt. 2) Allerdings nicht um irgendeine "Wahrheit", sondern um die Wahrheit schlechthin, deshalb ist sie auch der

---

1) S. Joan Stambaugh: Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche, S. 56, 209f; Eugen Fink: Nietzsches Philosophie, S. 88.
Zur Problematik vgl. auch die Mittelstellung des Augenblicks bei Platon in: Parmenides 157d3; ferner: Karl Jaspers: Psychologie der Weltanschauungen, 4. Aufl., Heidelberg 1954, S. 108; Fritz Wagner: Geschichtswissenschaft, 2. Aufl., Freiburg u. München 1966, S. 150, 187; Sören Kierkegaard: Der Begriff Angst, Ges. W. 11./12. Abt., Düsseldorf 1958, S. 90; Eugen Herrigel: Zen in der Kunst des Bogenschießens, 11. Aufl., Weilheim 1964, S. 48.

2) Martin Heidegger: Nietzsche, Bd. I, S. 391.

"schwerste" Gedanke. Auf dem Hintergrund einer solchen Interpretation ergibt das Fragment des "Willen zur Macht" 617 einen Sinn. Weil die Ewige Wiederkunft eine "Wahrheit" ist, zwingt sie dem Werden den Charakter des Seins auf, scheint das Veränderliche festzumachen; weil sie aber die schwerste und abgründigste "Wahrheit" ist, durchbricht sie selbst den feststellenden Charakter und ist zugleich höchster Wille zur Macht. Bei der Ewigen Wiederkunft handelt es sich um das Extrem von "Wahrheit", als ein solches kann sie selbst, obwohl sie den Anschein des Festgestellten der Interpretation besitzt, nicht mehr als Vereinfachtes und Zurechtgemachtes begriffen werden. Sie erscheint zwar als Aussage formal begrenzt begrifflich, ihrer Intention nach als das sie letztlich Kennzeichnende ist sie jedoch über jede Fixierung hinaus, denn sie will von der Unbegreiflichkeit auch des Begriffenen sprechen. Sie bedeutet also keine endgültige Standgewinnung, sondern ist der Versuch einer Standnahme im Ganzen überhaupt, das als Veränderliches jede Endgültigkeit ausschließt. Der Terminus der "Ewigen Wiederkunft" hat den Doppelaspekt von "Fälschung" und "Gipfel der Betrachtung" (WzM, 617). Er ist einmal als A u s s a g e über das Ganze notwendigerweise fixiert, als Aussage über das G a n z e jedoch auch wiederum "extremste Annäherung" an die Welt als Wille zur Macht. Als die umfassendste "Wahrheit" ist sie nicht mehr Grund im Sinne von festem Standpunkt, sondern Abgrund, Widerspiegelung des ständig sich verändernden Willens. Der in der Aussage gemeinte Gehalt durchbricht die Form der Aussage selbst als scheinbar endgültige.

2. DAS ZEITHAFTE DES KREISES

Das Kreishafte der Zeit ist wie das der Welt und des Menschen ebenso begründet in einer differenten Identität: Geschehen ist immer dasselbe, aber je anders. Unter dem Blickwinkel des Jetzt (der Macht) besagt dies, als jeweils Fixiertes ist die Zeit immer das G l e i c h e als Momentanes, aber nicht immer dasselbe konkret endlich geschichtlich Gestaltete. Unter dem Blickwinkel der Ewig-

keit (des Willens) beinhaltet dies: die Zeit ist immer die Selbe als jeweils Jetzige, aber nie das Gleichbleibende weil immer wiederkehrend. Einmal ist die Zeit gesehen unter dem Aspekt der Verschiedenheit des Anderssein, das im Grunde auf dem gleichen Geschehenscharakter beruht; zum Anderen ist sie das Identische dieses Grundes, der sich aber nur manifestiert, indem er sich auseinander unterscheidet. Die Wiederkunft ist das Zusammen von Verschiedenheit und Einheit. Dabei ist sie gleich-gültig; aus der Sicht des Menschen - sie ist die wiederkommende Gleichheit von Gültigkeit. Es gibt strukturell keine besonders bevorrechtigte oder herausgehobene Gestalt des Grundgeschehens, was nichts dagegen sagt, daß sich tatsächlich die Verschiedenheiten unterschiedlich mächtig gegeneinander artikulieren. Die Struktur ist nur als Geschehen. Sie ist keine Seinsweise über dem Geschehen oder dessen Maßstab, sondern in ihrer Angewiesenheit auf die Verschiedenheit des Faktischen ist sie nur als Wiederkommen ihrer eigenen Selbigkeit.

In der Ewigen Wiederkunft sind drei Momente enthalten: 1. das Kommen als Ausdruck für das Werden ganz allgemein, den Wechsel, die Veränderung; 2. das Ewige als Größe der Bewegung, als ihr alles umschließender Charakter; 3. das Wieder als die Weise der Bewegung, die sich aus dem ewigen Kommen ergibt: Immer auf sich selbst Bezogensein in je anderen Gestaltungen.

Das Zeithafte des Werdens ist begründet in dessen Veränderungen und in dessen "Maß" (Ewigkeit); Veränderlichkeit geschieht permanent, etwas Anderes ist nicht möglich. Hieraus folgt das spezifisch Kreishafte des Zeitlichen: die Wiederkehr. Diese ist Wiederholung der nämlichen Struktur, die nicht eine (numerisch) im mathematischen Sinne ist, da eine solche Benennung verkennen würde, daß sie nur geschieht als jeweiliges Anderssein. Sie ist ungeschieden von der Vielheit ihrer Formungen, ist nur als diese. Damit sind die Möglichkeiten und Grenzen des Kreises aufgezeigt; das Andere ist zwar das jeweils Neue, als dieses aber auch immer dasselbe sich Widersprechende von Vergehen und

Kommen; es ist als Neues immer bezogen auf das nicht mehr oder noch nicht Neue.

Rein logisch mag es sich bei dieser verbalen Scheidung von Anders- und Selbigsein des Neuen um eine unnötige Differenzierung handeln. Für die weitere Überlegung in bezug auf den Menschen ergibt sich daraus eine bedeutsame Folgerung. Scheinbar ist das geschichtliche Leben rückwärts und vorwärts eingespannt in Unendlichkeiten, "ein Hiatus zwischen zwei Nichtsen" (WzM, 303). Durch das Bestimmen dieser Unendlichkeiten als bloß scheinbarer und in ihrem Grunde kreisendes Selbigsein erhält das menschliche Leben einen neuen Wert. Denn es ist analog dazu nicht dadurch gekennzeichnet, daß es zwischen zwei absoluten Punkten (Geburt und Tod) verläuft in der Weise, daß es vom Anfang auf das Ende gerichtet ist und sich hinter beidem etwas erstreckt, das aus der Sicht des Lebens "nichts" ist. Stattdessen ist Leben ebenfalls in sich geschlossen, und dieses ist kein Mangel, denn das geschlossene Beisichsein ermöglicht die Wiederkehr des gleichen Lebens anstelle eines an der Unendlichkeit orientierten Wechsels. Zeit wird als Kreis maßvoll, ohne dabei in einer mathematischen Größe aufzugehen. Sie ist gerade in ihrer Ganzheit keine den Menschen in seiner Kleinheit erdrückende Unendlichkeit ohne Rücksicht auf seine Freuden und Leiden. 3) Welt-Zeit ist Menschen-Zeit, letztere das Symbol für erstere und nicht bloß Baustein einer Reihe ohne Ende. Aus der Maßhaftigkeit der Zeit folgt: Ihre primäre Bedeutung ist nicht Vergangenheit oder Zukunft, sondern einzig die Gegenwart als Augenblick. Worin beschlossen liegt, daß sie nicht in einem beziehungslosen punktuellen Jetztsein aufgeht, wenngleich sie Wiederholung des Jetzt ist. Sie ist die Gekrümmte, die das sich Widersprechende des Vor und Zurück zusammenschließt. Diese Bindung an den Augenblick, an die "Wirklichkeit" im Gegensatz zur Wünschbarkeit, an die eigene Setzung von "Wahrheit" auf dem Boden der "Kunst", ist das

---

3) Vgl. Heinrich Rombach: Die Gegenwart der Philosophie, 2. Aufl. München 1964, S. 114.

Verneinen alles Umwillen eines früheren oder späteren Zustandes als des je augenblicklichen. Es ist für Nietzsche das Glück des "Ja", amor fati (WzM, 1032, 1033, 1041, 1050, 1051), die Befreiung des Menschen von unerfüllbaren Zukunftserwartungen oder Vergangenheitswünschen. In der Konzentration auf sich als augenblicklicher ist der Mensch einzig frei im Sinne der "Wende der Not" und trotzdem notwendig als Geschehen, denn er schafft sich die Möglichkeit zu einer solchen Wende nicht selbst. Sie ist sein Schicksal, dessen Bedeutsamkeit er als Wende zum Augenblick selbst setzt, denn "das Werden muß gerechtfertigt erscheinen in jedem Augenblick." (WzM, 708). In einer feststellenden Setzung ist der Mensch zwar immer auch über das Spezielle des Festgestellten hinaus, aber er ist in diesem Übersichhinaussein doch immer bei sich als dem prinzipiell Gleichen und augenblicklich Setzenden. Über dieses Prinzip kommt er nie hinaus, und daher rührt es, daß "alle 'Wünschbarkeit' keinen Sinn hat in bezug auf den Gesamtcharakter des Seins." (WzM, 711; s.a. 330-335).

> Es darf absolut nicht das Gegenwärtige um eines Zukünftigen willen oder das Vergangene um des Gegenwärtigen willen gerechtfertigt werden. (WzM, 708).

Wobei hervorzuheben ist, daß sich die Rechtfertigung auf den in jedem Augenblick erscheinenden Gesamtcharakter der Welt bezieht. Es kann dies nicht bedeuten, daß der Mensch sich fraglos mit den Dingen, so wie sie vorliegen, identifizieren soll. Das wäre der Verzicht auf jede Art von Denken in bezug auf das Seiende. Für denjenigen, der den Nihilismus des Wertverfalls überwunden hat, kann es eine solche Gleichsetzung nicht geben, denn jede Gleichsetzung ist auch eine Wertsetzung, ist prospektiv zu schaffen. Folglich ist auch das Moment der Gegenwärtigkeit eine zu setzende Interpretation, aber in der faktischen Verwirklichung soll nach Nietzsche gerade das Prospektive der Setzung in deren Augenblicklichkeitscharakter integriert werden.

TEIL D

KREISEN ALS FAKTUM IN DER GESCHICHTE

I. MITTAG

Wie es sich schon in den bisherigen Ausführungen zeigte, sind für Nietzsche die eigenen Gedanken unlösbar verbunden mit seiner persönlichen Geschichte innerhalb der Geschichte Europas. Der Kreisgedanke ist ein bestimmtes Moment der abendländischen Geschichte, und er wird an einer ausgezeichneten Stelle ihres Verlaufs konzipiert, an einem Wendepunkt, den Nietzsche allgemein unter dem Titel "Umwertung" zusammenfaßt oder phänomenologisch anschaulicher unter dem des "Mittags". Dieser ist der "Augenblick höchster Selbstbesinnung" (Eh, Morgenröte 2), in welchem die Menschheit bei der Stellung der Frage nach Sinn weit "zurückschaut und hinausschaut". Der Rückblick in die Vergangenheit stellt den Verfall der geltenden Werte fest 1) und steht vor der Gefahr eines "pathologischen" (WzM, 13) Resümees, daß dann alles "gar keinen Sinn" mehr hat. Hiergegen stellt Nietzsche die Idee der kreisenden Wiederkehr (WzM, 417). Kennzeichen der historischen Gegenwart und der nahen Zukunft ist gegenüber früheren Zeiten, daß sich die Menschheit bewußt wird, an einem entscheidenden Wendepunkt angelangt zu sein. Sie wird, wenn sie sich weiter von den alten Werten beherrschen läßt, dem Pessimismus verfallen. Die alten Werte sind vornehmlich die des Christentums und hierbei wieder vor allem der nach Nietzsche darin ausgesprochene Glauben an eine jenseitige Welt bei gleichzeitiger Geringschätzung der hiesigen. Rettung davor bringt die Umwertung, das heißt die Besinnung auf den Wert allein dieser Erde. Dies ist die "Axt", die an die Wurzel des "metaphysischen Bedürfnisses" (Eh, Menschliches, Allzumenschliches 6) gelegt wird. Der Mittag der Umwertung ist die Stunde des radikalen Neubeginns, "die große Entscheidung" (GdM II, 24), die "Zeit der furchtbarsten Aufhellung" (WzM, 134). Er ist in seinem Geschehen

1) Nietzsches Terminus dafür ist die Rede vom Tod Gottes. Vgl. Martin Heidegger: Nietzsches Wort "Gott ist tot" in: Holzwege 4. Aufl., Frankfurt/M 1950, S. 193f.

gekennzeichnet durch zwei Momente: Einmal spaltet sich durch ihn die Geschichte der Menschheit wie des einzelnen Menschen in ein entscheidendes Vorher und Nachher; im Geschehen dieser Spaltung ist außerdem impliziert, daß sich das Vergehende Entwertete und das Kommende Neuzuwertende in höchster Bewußtheit treffen. Das Neue trägt das Zeichen seines Ursprungs, der ein Zusammentreffen von "Licht und Finsternis" ist (Vgl. J, Nachgesang Aus hohen Bergen).

Umwertung ist Entscheidung und Widerspruch; sie setzt einen neuen Anfang auf der Basis einer grundsätzlichen Möglichkeit zur "Vieldeutigkeit der Welt" (WzM, 134). Es gibt prinzipiell immer mehr als eine Antwort und Deutung für ein Phänomen. In dieser Relativierung des Vorgangs der Wertsetzung verbunden mit der Aussage, daß Wert sich legitimerweise nur auf das Irdische beziehen kann, steckt die in der Erörterung der Zeitstruktur schon angeführte Gefahr der unterschiedlosen Gleichgültigkeit einer jeden Wertung. Nach Nietzsche beinhaltet jedoch eine solche Interpretation ein Wertverständnis, das sich an überirdischen unveränderlichen Konstanten orientiert, als sei ein Wert beliebig, wenn er sich nicht an "objektiven" Kriterien mißt. Diese Objektivität ist die traditionelle und zu überwindende Form der Sinngebung, in der die Frage eines Zieles "von außen her gestellt, gegeben, gefordert schien". (WzM, 20). Dagegen ist Wert ein Problem in der Welt und im Menschen, ein anderer Ansatz ist nicht mehr glaubwürdig, darin liegt die Legitimität zu einer neuen Setzung. Wertung ist immer Geschehen der "Wahrheit", eine Feststellung oder ein Glaube (im Sinne von Für-wahr-halten; WzM,531). Hierin ist ausgesprochen, daß sie die Erstellung von Gültigkeit ist, welches nicht ein für alle Mal möglich ist, sondern nur immer wieder in der Selbstüberwindung.

Der Mensch des Mittags wird sich seiner eigenen immer gleichen Chance zur Gültigkeit bewußt, und daß er diese nur auf Gleiches (Irdisches) beziehen kann. Aus der Kreisstruktur der Selbstüberwindung ist es ableitbar, daß der Wertende seine Setzungen auch immer wieder durchbrechen muß. Warum aber er-

kennt er gerade zur Zeit Nietzsches diese Struktur als die seine an und stellt sie gegen die überkommenen Werte? Viele Fragmente am Anfang von "Der Wille zur Macht" umkreisen dieses Thema, ohne jedoch eine bis ins Letzte schlüssige Antwort geben zu können. So führt er vor allem an, die gegenwärtige Umwertung sei die Konsequenz der christlichen Moral und der damit verbundenen Tendenz zur "Wahrhaftigkeit" (Vgl. WzM, 1.5; 12), die nun einen Wendepunkt erreicht hätten. Aber auch die Erklärung des Nihilismus als "die zu Ende gedachte Logik unsrer großen Werte und Ideale" (WzM, Vorrede 4) sagt im Grunde nicht mehr, als daß "die Notwendigkeit ... hier selbst am Werke" ist (WzM, Vorrede 2), das Geschehen gegenüber dem Wunsche nach Verständnis ein Rätsel ist. Zwischen der grundsätzlichen Deutung der Geschichte als einer nihilistischen des Ineinanders von Entwertung und Neuwertung und dem faktisch historischem Aufweis am Beispiel der europäischen Geschichte bleibt ein nicht zu klärender Rest, wenn Nietzsche auch persönlich dazu neigte, ein historisches Faktum mittels psychologischer Betrachtungsweise zu einer grundsätzlichen Aussage zu erweitern.

Aus alledem geht hervor, daß die Kreisstruktur von Welt, Individuum und Zeit keine abstrakt absolute Faktizität ist, sondern sich konkret niederschlägt im historischen Faktum der Geschichte, wenn auch, dem Wesen von ontologischer Begründung und ontischer Gestaltung entsprechend, die Verbindung beider nicht anhand von Daten lückenlos aufweisbar ist, da die in der Struktur enthaltenen Möglichkeiten immer weiter reichen als ihr je konkreter Aufweis.

II. INDIVIDUUM

Das Kreishafte des Einzelnen ist in seiner Selbstüberwindung begründet. Welches sind die konkreten Erscheinungsweisen dieser Struktur im Menschen? Was kennzeichnet ihn als Individualität?

1. DIE INDIVIDUALITÄT

Zahlreich sind Nietzsches Ablehnungen des Subjekt- oder Substanzbegriffes in dem Sinne, als ob es einen in allem Wechsel unveränderlichen Kern gäbe, der den Menschen letztlich ausmachen soll, oder auf den er zurückzuführen sei (WzM, 370f; 485f; 547f). Statt dieses Kerns ist der Mensch ein Geschehen, dieses schlägt sich in ständig veränderter Vielfalt nieder. Hieraus ergeben sich für das Individuum zwei Momente: Die Tatsache des Sichveränderns, des Neuwerdens, welches durch den Bezug auf Vergangenes und Kommendes vom bloßen Wechsel unterschieden ist (WzM, 778) - und die daraus ableitbare Tatsache der jeweiligen Einmaligkeit und Ungleichheit. Beides prägt sich aus als Umwertung und als Rang. Von der Veränderlichkeit zur Umwertung, von der Einmaligkeit zum Rang, das sind die konkreten historischen Folgerungen, die Nietzsche aus der Struktur der Selbstüberwindung für das Individuum zieht.

Die augenblickliche Verfaßtheit des Menschen besagt: Er ist ein Neuschaffen, etwas Absolutes (WzM, 767), eine Revolution (WzM, 829), eine spontane Bewegung, vergleichbar einer Explosion (1007/08). Diese Spontaneität ist seine Einmaligkeit (WzM, 926), und das heißt für Nietzsche: Ungleichheit (WzM, 925). Diesem Faktum gegenüber gibt es zwei falsche Reaktionen. Entweder das Betrachten des Menschen als nur bestimmt dadurch, daß er ein Einzelner ist, der "Individualismus" (WzM, 784); oder die Nichtbeachtung des Einzelseins und alleinige Berücksichtigung des Menschen als Mitglied einer Mehrzahl (WzM, 766). Stattdessen gilt es, den Einzelnen in seinem Verhältnis zur Mehrzahl herauszustellen, als "Person", das heißt als ein "relativ isoliertes

Faktum." (WzM, 866). Bei dieser Gegenüberstellung gelangt Nietzsche zu seiner Auffassung von den unterschiedlichen Rängen der Individuen.

Das permanente Neuwerden des Individuums in ständig sich verändernden Gradationen oder Rängen gegeneinander ist der konkrete Ausdruck der Kreisstruktur des Willens zur Macht im Menschen. Das Individuum greift über sich je hinaus, durchbricht eine Grenze, indem es eine neue setzt. Der Umbruch geschieht in einem immer speziell gestalteten "Werk" (WzM, 661); zu diesen Werken gehört notwendigerweise das Moment der "Wahrheit" als sich verfestigende Konkretheit. Ein Werk ist nie separat und nie auf das Zeitminimum seiner Fixierung beschränkt, der "Präzision des Handelns" steht jeweils die "weitblickende ... Vorsorglichkeit" (WzM, 527) entgegen, zwar ist letztere "durch den tieferen Instinkt" (der "Kunst") geleitet, aber doch nur denkbar als endliche Konstellation. Individuum-Sein heißt demnach, ein Einzelner sein und dabei wiederkehrend den Grundcharakterzug des allgemeinen Werdens widerspiegeln. Dies ist die Voraussetzung zum Glück, welches darin besteht, daß der Einzelne nicht nur ein Einzelfall ohne Beziehung ist. Gerade dadurch, daß er je endlich konkret gestaltet ist, erfüllt er das Prinzip alles Werdens, deshalb kann er im dionysischen Hinausgreifen über sich dazu gelangen, "triumphierend jeden Augenblick des allgemeinen Daseins gutzuheißen." (WzM, 55.5). Voraussetzung ist dabei, daß er das allgemeine Prinzip in der besonderen Spezifikation seines Selbst sinnvoll darstellt. Denn:

> Wert ist das höchste Quantum Macht, das der Mensch sich einzuverleiben vermag - der Mensch: nicht die Menschheit. (WzM, 713).

Die Menschheit ist nur ein "Mittel" und kein Ziel, denn "nur einzelne fühlen sich verantwortlich." (WzM, 716).

2. DAS NEU-SCHAFFEN

Wenn von Kreis oder Wiederkehr gesprochen wird, ruft dies zunächst die Assoziation "Fatalismus" oder "Umsonst" hervor. Im Vorhergehenden wurde zu zeigen versucht, daß dies von Nietzsche auf keinen Fall gemeint ist. 1) Dagegen spricht auch sein Selbstverständnis, nach welchem die Möglichkeit einer Änderung durch einen Willensentschluß eher überschätzt wird. Die persönliche Auffassung Nietzsches von sich, daß eine Umwertung nicht nur unausweichlich kommen wird, sondern auch durch ihn selbst herbeigeführt wird, braucht sich nicht zu widersprechen. Ein solcher Antagonismus beruht auf der theoretischen Unterscheidung von Notwendigkeit und Willensfreiheit, wie als ob beide in einem einfachen Entweder-Oder-Schema zu fassen seien. In der Menschheitsgeschichte finden sich für die Verbindung von Notwendigkeit des Geschehens und persönlichem Wollen, wie sie Nietzsche in der Wende der Not herausgearbeitet hat, viele Beispiele; es scheint geradezu ein Charakteristikum des Revolutionärs zu sein, daß er beide Seiten bis ins Extrem steigert, getragen von der auch Nietzsche auszeichnenden Überzeugung, daß selbst die geringste Handlung nur gerechtfertigt ist in bezug auf das Ganze des Lebens und der Welt. 2)

Die Bedeutung des Neuschaffens in der Kreisstruktur des Selbst kommt auch in der Wertschätzung zum Ausdruck, die für Nietzsche die Tat, die Handlung, besitzt. So schrieb er "bravo!" an den Rand von Guyaus Satz: Handeln heißt bejahen. (S. Guyau, S.286).

---

1) Vgl. den Aphorismus "Türkenfatalismus", WuS, 61.
2) Vgl. Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (Einleitung), in: Frühschriften, Her. v. Siegfried Landshut, Stuttgart 1964, S. 221; Lenin: Über unsere Revolution, in: Ausgew. Schriften, Her.v. Herman Weber, München 1963, S. 1173f.

Das eigentlich Nichtmenschliche ist die Ruhe, das so verstandene Sein (Ewigkeit) oder im moralischen Bereich das Gleichgültige. Dagegen stellt er das Handeln als Gesetz, das heißt den Anfang als Prinzip (in den klassischen Sprachen charakteristischerweise in einem Wort vereint). Das die Wiederkehr kennzeichnende "daß" (daß sie wiederkehrt) ist das Handeln im Sinne von Einen-Anfang-Setzen. 3) Da dies kein absoluter Neubeginn aus dem Nichts sein kann, besteht das Neue immer nur als Umwertung des Alten. Vollbringer wie auch Ziel der Änderung ist das Indiviuum.

Die Art und Weise des Neuanfangens wird bestimmt von dem anderen Moment des Kreises: der Notwendigkeit. Das Wie ist hierdurch ein Wollen und kein Wünschen. Letzteres bedeutet Beliebigkeit des Strebens, das nur Rücksicht auf die Einzigkeit des Individuums nimmt, ohne das Einbezogensein in die Welt als das immer schon Vorliegende zu beachten. Wünschen ist unangemessen, weil es sich ohne Kenntnis von Maß und Beschränkung zum "Richter" (WzM, 709) über alles Seiende macht nach dem Motto: "So sollte es sein." (WzM, 333). Wollen dagegen begrenzt sich im Imperativ der Einzigkeit, "daß man, trotz allem, nur das wird, was man ist." (WzM, 334). Das Maß des Wollens ist die Struktur des Willens; diese läßt ihn in sich geschlossen sein, kein Unmaß, sondern auf sich selbst verwiesen, aber in der Tendenz auf Macht, das heißt auf konkrete Gestaltung und auf mehr als jede konkrete Gestaltung des Faktischen. Die Tendenz auf Mehr ist das scheinbar Gemeinsame von wollen und wünschen. Beim Wünschen ist die Perspektivität des Ausblicks begründet im Einzelfall des Ich, das sich nur als ein solcher Einzelfall nimmt und von diesem Punkt aus ins Unendliche wünscht. Für das Wollen ist der Einzelne als Grund, Ziel und Akt der Setzung bestimmt durch sich selbst als kreisende Selbstüberwindung. Er kann nicht von sich weg wollen zu einer Unmöglichkeit, sondern nur zu sich

---

3) Zur Thematik des Anfangens s. Hannah Arendt: Über die Revolution, München 1963, S. 274.

hin als Wirklichkeit, die als solche auch immer schon vorliegt, wenn auch in anderer Gestalt. Das Wollen hat zwei Sichtrichtungen, die wechselseitig aufeinander bezogen sind: Die Athmosphäre des Wollens, das Wohin (mehr als jetzt je konkretisiert ist) als Raumgebendes und den Kristallisationspunkt des Wollens, der entscheidende Entschluß, das Anfangen der Tat. Das Wohin ist nur als endliche Tat, und diese steht immer in der Weite und Aufgegebenheit zum Mehr. Beide zusammen bilden den Kreis des Neuschaffens.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob nicht gerade durch das Selbstbezogensein des Wollens eine totale Vermenschlichung alles Seienden erreicht ist, die das Maß des Wollens wiederum zum Unmaß werden läßt.

3. DIE VERMENSCHLICHUNG DER WELT

Ermächtigt Nietzsche damit das Individuum zum schrankenlosen und selbstherrlichen Verfüger über alles Seiende? Schrankenlosen Wollen wäre Wünschen und wird damit von ihm abgelehnt. Aber ist mit der irdischen Selbstbegrenzung des Menschen überhaupt eine Grenze gezogen?

Die bleibende Frage ist die der totalen Vermenschlichung des Seienden durch die Annahme der kreisenden Gleichstrukturiertheit von Welt und Mensch; aber der Ansatz Nietzsches ist statt eines entschiedenen Ausgriffs auf das Seiende im Ganzen 4) mit der gleichen Berechtigung auch ein entschiedener Eingriff des Seienden in das ganze Menschsein zu nennen. 5) Das Individuum ist nicht eines von beidem, sondern beides zusammen. Als Einzelner hat der Mensch je seinen speziellen Umkreis, und von ihm allein her beurteilt er die Welt und schätzt sie für sich. Aber gerade durch die Faktizität seines Umkreis-Seins ist er zugleich

4) S. Otto Pöggeler: Der Denkweg Martin Heideggers, Pfullingen 1963, S. 132.

5) Vgl. Martin Heidegger: Nietzsche, Bd. I, S. 352, 380 mit S. 654.

Repräsentant der ganzen Welt, da diese sich nur in Perspektiven äußert. Diese Mehrzahl besagt, daß auch der Einzelne den ganzen Willen zur Macht nur adäquat widerspiegelt, wenn er in der notwendigen Realisation einer Bestimmtheit sich bewußt ist, daß sie nur Perspektive unter Perspektiven ist. Als Perspektivität ist der Einzelne dasselbe wie die Welt, und als faktische Perspektive ist er nur Teil in ihr.

Durch die Vermenschlichung der Welt erhält das Wollen faktisch den Charakter der Maßlosigkeit, denn die Welt als einziges Material seines Wollens ist damit unbegrenzt verfügbar. Nicht ist jedoch damit ausgesprochen, daß die "Welt" als der Wille zur Macht in die Verfügung des Menschen eingegangen ist, vielmehr ist er immer schon in diesen eingefügt. In seiner Verfügung über die Welt ist er notwendiges Prinzip in der "Welt", aus der erst eine spezielle Weltauslegung und -verfügung möglich wird. In diesen Grund ist der Mensch immer schon eingelassen, er kann darüber nicht bestimmen. Da die "Welt" sich immer nur als eine Unzahl von je speziellen Konkretionen manifestiert, ist auch sein Bestimmtsein in der eigenen Setzung aufgehoben. Das Problem der Verfügung und Verfügtheit ist nicht mit einem eindeutigen Entweder-Oder zu beantworten. Als Weltschaffender verfügt der Mensch über alles Seiende innerhalb des ihn in seinem Schaffen ermöglichenden unverfügbaren Willen zur Macht als "Welt". Er kann über die jeweils spezielle Form der Setzung verfügen, aber notwendigerweise ist über ihn verfügt, daß er überhaupt setzen muß.

Im faktischen Lebensvollzug besteht die Möglichkeit, entweder mehr Gewicht auf die Welt-Auslegung zu legen oder auf das Einbezogensein in den Willen zur Macht. Nietzsches Haltung ist hier je nach Fragment oder Aphorismus sehr unterschiedlich. Jedoch ist ersichtlich, daß nach Häufigkeit und Intensität die Tendenz seiner Äußerungen sich erkennbar verändert. Während er in der mittleren Periode seines Schaffens, vor allem bis zur Niederschrift des Zarathustra, mehr den Charakter des unabhängigen, weltverfügenden Menschen der Selbstsetzung betont,

bekommt später die andere Haltung ein eindeutiges Übergewicht. Vor allem in den Arbeiten der letzten zwei Jahre mit dem an Bedeutung zunehmenden Gedanken des "amor fati". Nach ihm ist der Mensch in erster Linie "im Ganzen" (G-D, Irrtümer 8), seine Stellung zur Notwendigkeit ist weniger ein Schaffen als vielmehr Liebe (Eh, Warum ich so klug bin 10). Am persönlichsten zeigt sich der Unterschied beider Haltungen in den Briefen. 6) Nietzsche geht am Ende sogar soweit, sein ganzes Leben rückschauend unter dem Eindruck des Einbegriffenseins in den unverfügbar notwendig kreisenden Willen zur Macht umzuinterpretieren, und zwar dahingehend, daß "kein Zug von Ringen in meinem Leben nachweisbar" ist, und "kein(en) Zug von Spannungen an mir wahrgenommen" werden konnte:

> Ich habe keinen Wunsch gehabt. (Eh, Warum ich so klug bin 9).

Gegen das Ende von Nietzsches bewußtem Leben tritt der selbstbewußte Zug der Setzung gänzlich in den Hintergrund, und er sieht gerade hierin die Gewähr für das menschliche Glück in der Anverlobung an den dionysischen Ring der Wiederkunft.

---

6) Vgl. den Briefwechsel mit Overbeck: "Ich will keinen Tag von den letzten drei Jahren zum zweiten Male durchleben." (S. 371, Dez. 1885) und später, wo er sich als "der dankbarste Mensch von der Welt" bezeichnet (S. 439f, 18.10. 1888).

III. TECHNIK - RANG - GLÜCK

Die kreisende Struktur soll zum Abschluß noch in drei individuellen und gesellschaftlichen Ausprägungen erörtert werden: in ihrem maschinellen Aspekt als Technik, ihrem politischen als Rang und ihrem persönlichen als Glück.

1. DIE TECHNIK

Nietzsches Weltauslegung als in sich geschlossen wiederkehrender Wille zur Macht birgt in sich die Hoffnung, daß damit der Welt ein Sinn in sich selbst gegeben ist. Aber sie enthält auch die Gefahr, daß die Welt damit zu einem riesigen Automaten, einem alles umfassenden perpetuum mobile geworden ist. Mit dem Letzteren ist ein wesentlicher Punkt unseres eigenen Welt- und Selbstverständnisses getroffen, in welchem statt von linearer Kausalität immer mehr von Feldqualitäten und interdependenten Automatismen die Rede ist. Bei echten Interdependenzen, etwa dem geschlossenen Strukturkreis eines Elektronengehirns der städtischen Verkehrsregelung, der innerhalb eines Bereichs für eine unbegrenzte Fülle von Variationen offen ist, handelt es sich auch der Funktionsweise nach um ein ähnlich kompliziertes Verhältnis, wie es Nietzsche mit dem Augenblick der Wiederkehr ausgesagt hatte, nämlich um ein Zusammen von Vor- und Rückblick, um eine jeweils prospektive Reaktion, in welcher die Aussage aus vorweggenommenen Antworten aufgebaut ist. 1)

Die Aussage der Ewigen Wiederkunft nur auf ihren "Wahrheits"-Charakter hin gesehen, zeigt eine der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise entsprechende Tendenz. Sie wäre dann geprägt von dem Bedürfnis nach Stabilität; das Maximum von Sta-

---

1) Vgl. Peter R. Hofstätter: Sozialpsychologie, Berlin 1956, S. 12; Norbert Wiener: Mensch und Menschmaschine, Frankfurt/M 1958, S. 57.

bilität überhaupt wäre die Ewige Wiederkehr des Gleichen als Gesetz. Dies ist aber nur eine Seite des Kreises, es ist "die Täuschung Apollos", die Dekretion: "So soll es immer sein!" (WzM, 1049). Ewige Wiederkehr als Gesetz ist selbst gesetzt und festgemacht. Es ist die "Wahrheit", die sich in ihrem Wahrheits-Charakter bewußt wird. Insofern ist sie grundsätzlich von der wissenschaftlichen Gesetz-Wahrheit unterschieden. Neben dem Merkmal, daß im Kreis der Wiederkunft das Chaos (die "Kunst") in der Festmachung nicht beseitigt, sondern repräsentiert werden soll, unterscheidet er sich auch durch seinen Bezug zum Individuum vom Kreis als Gesetz der Wissenschaften. Die Wiederkehr ist nur, wenn sie vom Individuum als Wert persönlich gewollt und gesetzt wird. Es trifft gerade das nicht zu, was in Verbindung mit dem Automatismus der Technik beobachtet wurde: die "Entlastungstendenz". 2) Für den kleineren "Handlungskreis" Mensch ist nicht alles geregelt, wenn er die Unabänderlichkeit des großen Welt-Kreises in dessen raumzeitlichen Gesetzen erkannt hat. Im Gegenteil ist der Kreis der "Welt" nur, wenn der Einzelne die Faktizität des ganzen Willen zur Macht will und trotzdem nichts Faktisches übernimmt, sondern sein Selbst ganz allein setzt. Dies ist die totale Belastung des Menschen, er ist für alles verantwortlich innerhalb der Notwendigkeit, verantwortlich in jedem Falle sein zu müssen.

Die "Welt" als Kreis der Ewigen Wiederkunft ist keine Welt als Automat, wenngleich sich ähnliche Neigungen zwischen ihrem Kreisen und der Automatik ergeben durch die Tendenz auf Standgewinnung in der Wiederholung desselben. Wesentlich unterschieden sind beide in der Beurteilung der Integration von Mensch und Welt. Während der Automat nur eine Integration des Menschen in die Welt gestattet durch rationale Erkenntnis der ihr innewohnenden bleibenden Gesetze, kommt es Nietzsche auf eine Integration der Welt im Menschen an, und zwar gerade unter der Be-

---

2) S. Arnold Gehlen: Die Seele im technischen Zeitalter, Hamburg 1957, S. 17f.

tonung des Charakters von Gesetzmäßigkeiten als bloß festgestellter. Der Unterschied ist kein nur formal umgekehrter. Der Ansatzpunkt ist grundverschieden, weil es nach Nietzsche unmöglich ist, den Menschen in der Standgewinnung zu entlasten. Er übernimmt geradezu jede Last als die seine, alles Seiende ist für ihn Last, denn er muß es erst selbst schaffen, damit es für ihn wirklich ist. In die Möglichkeit zu einem Schaffen ist er immer schon gestellt, aber diese wird nur tatsächlich, wenn er sie selbstsetzend erarbeitet. Die Übernahme seiner selbst als Aufgabe ist begründet im Kernpunkt seiner Setzungen: der Frage nach Wert. Sie stellt den Menschen letztlich nicht vor eine bestimmte Wahrheit, sondern vor das Geschehen der "Wahrheit", das heißt vor die "Kunst", damit vor das Abgründige seines eigenen Selbst innerhalb des Chaos der "Welt", derer er nicht durch eine einzige Bestimmung Herr werden kann, die er nur widerspiegeln kann im Vorgang des Bestimmens.

2. DER RANG

Die Frage gegenüber dem Nihilismus war gewesen, wie kann der Einzelne in der Wertloswerdung des Ganzen neuen Stand gewinnen, einen Halt gegenüber der drohenden Unbestimmbarkeit? Es gelang dies durch den Gedanken der Ewigen Wiederkunft. Was sind die praktischen individuellen und gesellschaftlichen Folgen hiervon?

Der Ring der Ewigen Wiederkunft weist nicht nur etymologisch, sondern auch in dem, was er nach Nietzsche meint, auf den Begriff "Rang", verstanden als der bestimmte Kreis, zu dem ein Einzelner gehören kann. Rang drückt einmal die Zugehörigkeit zu etwas aus. Durch den Ring der Welt gehört der Mensch zur Welt als Ganzes. Daneben bedeutet Rang weiter die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Kreis, das heißt Rang unterscheidet die Einzelnen nach dem, wie sie wohin gehören, er ist Unterscheidung in der Zugehörigkeit. Diese Unterschiedenheit hat für Nietzsche einen ganz eigenen Reiz: das "Pathos der Distanz" (GdM I, 2;

III, 14; G-D, Streifzüge 37; A, 43). Jedes Individuum konstituiert sich auf die gleiche Weise als ungleiches, darauf beruht seine schlechthinnige Unvergleichbarkeit. Von ihr her kann Wert gerade nur in und durch die Distanz der Einzelnen voneinander erstellt werden, nicht im Suchen nach Gemeinsamkeiten. Durch die Herausstellung des Unterschiedenen wird das Individuum zu einer Individualität. Gesellschaft ist die "Distanz als Pathos" (WzM, 898), das leidenschaftliche wertende Aufreißen und Aufzeigen von Individuumsunterschieden.

Ontologisch ist das aus dem Charakter des grundlegenden Willen zur Macht aufweisbar. Wenn dieser nicht nur "ein leeres Wort" (WzM, 692) sein soll, darf er kein allgemeiner und unbestimmter Drang sein. Er ist immer ein "Etwas-Wollen" (WzM, 668). Das bedeutet, es gibt ihn nur in jeweils speziellen "Willenspunktuationen" (WzM, 715). Diese unterscheiden sich durch ihr "Mehr in der Macht" (WzM, 689).

> Rang bestimmend, Rang abhebend sind allein Machtquantitäten: und sonst nichts. (WzM, 855).

Die unterschiedenen Spezialisierungen äußer sich nur im Kampf gegeneinander, sie stehen nicht in Ruhe oder Gleichgültigkeit nebeneinander.

Für den "Rang" ergibt sich: 1. er ist "natürlich", notwendige Wirklichkeit der Macht des Willens, 2. die ihm entsprechende Handlungsweise ist das Betonen der Unterschiede, das Aufreißen der Distanz, 3. daraus folgt die Aufgabe der Schaffung einer politisch konkreten Rangordnung zur Standgewinnung, der Aufweis von Ringen der Zugehörigkeit.

Nach Nietzsche äußert sich die Rangnotwendigkeit historisch im Kampf einiger Starker (Mächtiger) gegen eine Mehrzahl von Schwachen, die ihre jeweils wenige Macht summieren. In seinen Bemerkungen zu einer Gesellschaftspolitik heißt die Konsequenz dazu: Das Votieren für eine "Herrenrasse" und gegen die "Herdentiere" (u.v.a. vgl. WzM, 854f, 942, 952). Damit spricht er sich nicht für eine Vernichtung der Mehrzahl aus, da

mit einer solchen auch die entscheidenden Unterschiede verschwänden; er fordert, sie in Schutz zu nehmen (WzM, 893, 894), aber damit ist untrennbar verbunden, daß sie auch in den Dienst genommen werden als die weniger Wertvollen. Hier zeigt sich eine unausweichliche Konsequenz im kreisenden Bezug des Wertes in "Wahrheit" und "Kunst". Zwar ist jeder Einzelne als Wertsetzer Repräsentant der alle gleicherweise umgreifenden Struktur, da diese aber nur als jeweils bestimmt gestaltete Setzung von Wert geschieht, ergeben sich faktische Unterschiede im Wert der einzelnen Menschen untereinander. Nietzsches Denken wird da bezweifelbar, wo er es unternimmt, diese ontologische Unterschiedenheit historisch-politisch in Typologien und Beispielen zu fassen. Als Negativum hat er dabei vor allem Demokratie und Sozialismus vor Augen, die er so interpretiert, als leugneten sie die faktischen Unterschiede zwischen den Menschen, obwohl sie die grundsätzliche Gleichberechtigung aller Menschen anstreben. Wenn er versucht, die Unterschiedenheit positiv zu typisieren, geschieht dies oft aus einem abendländisch-traditionellen Eliteverständnis heraus. 3) So schon sehr früh, wenn er schreibt: "Nur bei drei Existenzformen bleibt der Mensch Individuum: als Philosoph, als Heiliger und Künstler." (X, 348). Im gesellschaftlichen Verband wird ein so ausgelegter Wille zur Macht leicht zu einem bloßen Willen zur Gewalt, wenn im Begriff des Herrschens das Moment der Übereinkunft zwischen Herrschenden und Beherrschten fehlt. Dies wäre "Wille zum Subjektivismus" 4), ein Subjektivismus des "Ich", den Nietzsche gerade durch seine Konzeption des "Selbst" zu überwinden bemüht war.

Eine solche Auslegung kann jedoch nur das Merkmal der "Wahrheit" als Fixierung in sich tragen. So wie sie versucht, sich ihres Charakters als Wahrhaftigkeit bewußt zu werden, wird

3) Vgl. WzM, 959 (Römer), 960 (Künstler-Tyrann), 982 (Krieger), 983 (Herrscher), 987 (Philosoph).

4) Alexander Schwan: Politische Philosophie im Denken Heideggers, Köln u. Opladen 1965, S. 117.

sie auf das Unangemessene ihrer Fixiertheit hingewiesen. Konkret beinhaltet das, weder ein spezieller Typus Mensch noch ein spezieller Mensch kann sich letztlich sicher sein, ein Mehr an Macht und Wert als andere dazustellen. Wenn er sich dessen für gewiß hält, verleugnet er im gleichen Augenblick die ihm innewohnende Nötigung zum Mehr hin, zum Durchbrechen einer jeden jetzigen Gestalt; denn obwohl sich der Wille zur Macht nur in bestimmten Wertsetzungen relativ zueinander verwirklicht, kann der Einzelne sich seiner doch nie in einer bestimmten Stufe vergewissern, er kann dies nur im und als Prozeß des Stufenüberschreitens. Den Willen zur Macht gesellschaftlich repräsentieren, das heißt: In jedem Augenblick eine antitypische Typologie aufstellen. Sich als Typus von Anderen absetzen und unterscheiden wollen, aber die Distanz der Unterschiedenheit nicht zu einem starren Schema verhärten lassen, sondern sie gerade als Anruf (Pathos) verstehen, sich noch weiter und weiterhin zu unterscheiden, indem die gewonnenen Differenzen wieder verändert werden.

3. DAS GLÜCK

Auf den ersten Blick muß es so scheinen, als sei das Wort "Glück" nicht dazu geeignet, im Werk Nietzsches eine herausgehobene Stellung einzunehmen, denn zahlreich sind die Texte, in welchen er sich gegen den Gebrauch der Vokabel wendet. "Glück" ist geradezu ein Wort für das, was er nicht will. Allerdings handelt es sich hierbei um eine besondere Weise des Glückes, die er ablehnt und verachtet: um das "Ticktack des kleinen Glücks" (Z III, Von der verkleinernden Tugend 2). Es ist dies der selbstgenügsame Zustand der "letzten Menschen", die von sich sagen: "Wir haben das Glück erfunden" (Z I, Vorrede 5). Wenn Nietzsche "Glück" ablehnt, meint er Zufriedenheit, und zwar eine Beschaulichkeit, die nach seiner Ansicht herrührt aus der engen Verbindung zur Durchschnittsmoral. Die Wurzeln für eine solche Haltung sind bei Sokrates zu suchen und dessen Formel: "Vernunft=Tugend=Glück" (WzM, 432/433). Diese Gleichheitsformel

beruht auf einer falschen Anschauung vom Leben; denn Leben ist Spannung und Widerspruch, will deshalb kein Ausruhen, sondern Übermächtigen, will ein Mehr an Macht und nicht ein moralisiertes Glück, welches mehr in der Gemeinschaftlichkeit des Nichtstuns im Sein-wie-alle besteht als in der Verwirklichung oder Verweigerung eines bestimmten Tuns.

Zum Glück gehört das gewollte und endlich bestimmte Tun. Hierauf verweist auch der Anfang und Schluß des vierten Buches von "Also sprach Zarathustra", in dem näher ausgeführt ist, was denn der Mensch will, wenn er nicht dieses Glück will: "Trachte ich denn nach Glücke? Ich trachte nach meinem Werke!" Der Werkcharakter hat zwei Aspekte, die ihn vom leichten Glück abheben und dazu führen, "daß mein Glück schwer ist" (Z IV, Das Honigopfer). Einmal ist ein Werk die Gestaltung von Material (Leben, Chaos) zu einer endlich bestimmten Konkretion, ist Macht; darüber hinaus liegt dieser Machtfeststellung der weiterführende Wille zugrunde. Werk ist deshalb die Augenblickskonzentrierung des Willens auf das Begrenzte, ein momentanes Sein des Werdens. In der Frühzeit schildert Nietzsche diese Konzentration im Gegensatz zum allgemeinen Verlauf des Werdens, Glück ist deshalb eng verbunden mit dem Vergessenkönnen (UB II, 1) 5). Es ist kein Zustand, sondern die Beschneidung des Rück- und Vorblicks auf einen konkreten Punkt der Entscheidung, in welchem eine Handlung vollzogen wird, ein Werk erstellt wird.

Wie alle Ansichten Nietzsches, so erfährt auch diese in der mittleren Periode eine entscheidende Wandlung, in welcher sie ihren antihistorischen Charakter ablegt, die Welt nicht vergessen will, sondern sich ihr zuwendet. Die vorerst noch wenig tiefgründig gemeinten Bemerkungen sind Zwischenstadium. Der Blick wendet sich in ihnen den tatsächlichen Geschehnissen zu, und

---

5) Vgl. Gerhard Haeuptner: Die Geschichtsansicht des jungen Nietzsche, Stuttgart 1936, S. 20.

aus dieser Hinwendung erwächst die Möglichkeit zur späteren Neusetzung wie auch zu der im Zarathustra vorgenommenen Absetzung von der Zufriedenheit der meisten Anderen.

> Glück aber, welches es auch sei, gibt Luft, Licht und freie Bewegung. (M, 136).

Wie entscheidend die Zeit vor der Niederschrift des Zarathustra war in bezug auf den dann erfolgten Neuansatz, bekennt Nietzsche selbst 1886 in der zurückschauenden Vorrede (3) zur "Fröhlichen Wissenschaft". Erst durch den Schmerz des Bruches mit dem Überlieferten gibt es Befreiung zu Neuem, kann er zu sich sagen: "Wir kennen ein neues Glück ...".

Dieses Neue am Glück ist seine Widersprüchlichkeit. Das Leben soll nicht in ein idyllisches Schema gleichbleibender Behaglichkeit gepreßt werden. Es soll repräsentiert sein in seiner spannungshaften Lebendigkeit. 6)

> Das Glück und das Unglück sind zwei Geschwister und Zwillinge, die miteinander großwachsen oder, wie bei euch, miteinander - kleinbleiben! (FW, 338; vgl. 302).

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich zu einer Charakteristik des Glückes: Es ist nicht die Ruhe und Zufriedenheit eines mittleren Maßes, sondern in der Lebendigkeit der Widersprüche; es ist nicht gebunden an die Oberfläche einer moralischen Konvention, sondern hat seinen Grund im Machtcharakter des Werdens; es ist nicht zu suchen in einem jenseitigen Ort noch in einer fernen Ewigkeit, sondern besteht im irdischen augenblicklichen Werke-Schaffen. Es besitzt zur gleichen Zeit das Merkmal der Leichtigkeit und Befreiung wie auch das der Schwere.

Symbol des neuen Glücks ist der tanzende Zarathustra, den der schwerste Gedanke nicht niederdrückt, sondern beschwingt und heiter macht (Z IV, Mittags). Das Glück ist gegründet in

---

6) Grundsätzlich klingt diese Auffassung auch schon in der "Geburt der Tragödie" an (s. deren Schlußsatz). Nur besitzt die Widersprüchlichkeit in Nietzsches Frühzeit immer auch eine Tendenz zur ästhetischen Sublimierung, und ist damit gegen das hier und jetzt Geschehende gerichtet.

der Ewigen Wiederkunft, es ist das "Glück des Kreises" (WzM, 1067). Der Mensch ist sich in ihm wie die Welt eigene Aufgabe, er ist mündig und eigenständig. Er tut alles um seiner selbst willen, und ist immer bei sich, gerade dadurch, daß er sich je anders realisiert. Das Anderssein ist seine Selbigkeit als Wiederkunft. Er kann in jedem Augenblick, in jeder Differenz, immer wieder zu sich jasagen, weil jede Differenz auf dem Grunde seiner eigenen Identität mit sich selbst beruht. Der Kreis wird zum Spiel, das Werk zu einem Fest. 7) Die Schwere der Erde wird durch ihr Gewicht zu einer Leichtigkeit, weil nur an ihr die Größe der Aufgabe und des Gelingens zu ermessen ist. Die Geschlossenheit der Welt wird nicht zu einer bedrückenden Enge, weil sie sich unbegrenzt anders realisiert und doch immer bedeutet, daß die Manifestation der Setzung jetzt und für den Setzenden selbst geschieht und in ihrer Konkretion alle Möglichkeit von Sein repräsentiert, nicht prinzipiell ungegenwärtig ist, obwohl sie doch immer zu bewältigende Aufgabe ist. In der Setzung weiß sich der Einzelne als Werk durch sich selbst begründet als der diskontinuierlich immer Gleiche. Durch das Neusetzen steht er nicht in einem Prozeß automatischer Vererbung, denn er erwirbt sich ständig neu. Nicht die bestimmte Konkretion einer Setzung übernimmt er, sondern die Faktizität, daß er neu setzen muß. Sein Glück ist gekennzeichnet durch die Trennungslosigkeit des Differenten. Was ich jetzt tue, schaffe ich um meines Jetzt willen und nicht um einer allgemeinen oder fremden Absicht willen; indem ich zu Anderem von mir weg will, gelange ich zu mir als demselben. Ich werde nicht von einer Zukunft oder Vergangenheit okkupiert, sondern verwirkliche beide im Augenblick des Werkes und als Akt der Handlung. Diese Konzentration auf den Einzelnen als den Augenblicklichen ist zugleich die höchste Möglichkeit des Freiwerdens, und zwar von jeder Fremdheit (einer Moral zum Beispiel) zur eigenständigen Lebendigkeit. Lebend sein (sich ver-

---

7) Vgl. Fritz Leist: Der Mensch im Bann der Bilder, München 1962, S. 85 u. 88.

ändernd) und eigenständig sein (den Grund und das Ziel der Veränderung in sich tragen), das ist das Glück, das bedeutet werkhaft konkret gestaltete Macht und unabhängige Freiheit innerhalb des offenen Einbezogenseins im Ganzen des Seienden.

SCHLUSS

"Kreisen" ist allgemein gekennzeichnet durch die Merkmale des Insichgeschlossenseins als Horizont und des darin Bewegtseins aus der Mitte heraus. In bezug auf die WELT hieß das: Sie ist in jedem Moment ihre ganze mögliche Wirklichkeit, rest-los geschlossen. Welt geschieht als Alles-Sein. Sie realisiert sich dabei als jeweiliges konkretes bestimmtes Etwas-Sein, welches widersprechend sich gegenseitig zu übermächtigen sucht. Sie ist die immer wiederkehrende Differenzierung des gleichen Endlichen in je anderer Gestaltung auf dem Grunde der währenden Identität des Willens zur Macht. Die vorfindliche Welt ist eine mögliche Perspektive von "Welt" als der Wille zur Perspektivität. Aus der Sicht des Menschen kennzeichnet die Welt ihre Größe ihm gegenüber, ihr Mehr an Macht ist ihr Rang; sie ist die ausgezeichnete Erscheinung des zugrundeliegenden Willen zur Macht. Der Mensch ist immer innerhalb ihrer, ist Teil in ihr und nimmt über sie teil an der Notwendigkeit ihres Zusichselbstkommens im Kreisen in sich. Der MENSCH selbst ist charakterisiert durch das Neuschaffen in der Selbstüberwindung. Er ist je sein eigenes Über-sich-hinaus, sein eigener Wille zum Mehr. Er will über seine Jeweiligkeit an bestimmter Gestaltung hinaus, will anders und doch immer derselbe sein als ewig Vergänglicher, will der werden, der er immer auch schon ist. Er ist das Anfangen als Gesetz. Sein Leben ist die immer wieder gleiche neue Möglichkeit zu einer Gültigkeit. Als Irdischer bindet er sich dabei über die Verwirklichung seiner selbst in einer Welt an "die Welt" durch die permanente Neusetzung von Feststellungen. Die ZEIT ist die Wiederkehr der Widerkehr, die immer erneute Zusammenbringung des sich Widersprechenden von Vergangenem und Kommendem in der stets gleichen Mitte des Augenblicks, zwischen den Extremen der wiederkehrenden Fest-stellung ("Kunst") und der fest-gestellten Widerkehr ("Wahrheit"). Der Mensch erfährt sie in seiner permanent standnehmenden Gegenwärtigkeit, die weder bloßes beziehungsloses Jetzt noch reines allgemeines Allessein ist, sondern die Maßhaftigkeit des Werdens im Wider-

spruch von je anders sein und doch nicht unendlich verschieden sein. Das INDIVIDUUM realisiert diese Strukturen ontisch geschichtlich: 1. gegenüber der Welt in der Technik, in welcher es sichtbar eine neue Welt erstellt und dabei bedroht ist von der Gefahr der totalen Funktionalisierung, daß es ohne Eigenständigkeit nur noch als Teil eines größeren Zusammenhangs ist, der für es die Aufgabe des Neusetzens von Wert übernimmt; 2. gegenüber dem Mitmenschen in einer gesellschaftlich politischen Rangordnung, in welcher die Unterschiede der Einzelnen typisch aufgewiesen und systematisiert werden, bedroht von der Gefahr einer starren und leblosen Schematisierung; 3. in bezug auf sich selbst als Glück, in welchem die eigenständige Mächtigkeit des Willens zur Macht repräsentiert wird als Freisein von fremder Bindung in der Konzentration auf sich im werkhaft endlich gestaltenden Tun der "Wahrheit" innerhalb des offenen Einbezogenseins in das Ganze des Seienden als unverfügbarer "Kunst", bedroht von der unangemessenen Utopie einer Wünschbarkeit und dem beziehungslosen Subjektivismus seines Ichs.

"Kreisen" ist nicht nur ein Spezifikum der Philosophie Nietzsches, wenn es auch in ihr eine spezielle Ausprägung erfahren hat. Es könnte ein gemeinsamer Topos alles Philosophierens genannt werden, ausgehend von der Grundbestimmung: immer wieder zu sich selbst als jeweils Anderem gelangen. Philosophisches Denken als das übergreifende Wissenwollen des Wissens und des Seienden gelangt immer wieder zu sich selbst, indem es gerade außerhalb seiner selbst zu sein versucht (bei dem Anderen der Welt, des anderen Menschen, des Selbst). Das Bemühen um Sinn und Ganzheit in der Geschlossenheit von Einsicht und Leidenschaft bricht sich an der Lebendigkeit des Seienden. Diese Widerspiegelung repräsentiert sich als Verhältnis von Selbigkeit und Unterschiedensein, die umeinander kreisen, ohne getrennt zu sein. Das Identische des Grundes (zum Beispiel einer Person) ist doch nur als veränderliche Differenzierung; das Differente steht nicht geschieden nebeneinander, sondern partizipiert über das

Selbe des Ganzen miteinander. Lebendigsein heißt: Derselbe sein, aber anders: wiederkehrend sein, kreis-sein.

ANHANG

ABKÜRZUNGEN UND LITERATURVERZEICHNIS

BENUTZTE LITERATUR

I. NIETZSCHE

a) WERKE

GdT, Nr.	=	Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus (Versuch einer Selbstkritik, Vorrede von 1886)
UB II	=	Unzeitgemäße Betrachtungen; Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben
UB III	=	Unzeitgemäße Betrachtungen; Schopenhauer als Erzieher
MA I	=	Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister
VMuSpr	=	Vermischte Meinungen und Sprüche
WuS	=	Der Wanderer und sein Schatten
M	=	Morgenröte. Gedanken über moralische Vorurteile
FW	=	Die fröhliche Wissenschaft("la gaya scienza")
Z I-IV	=	Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen. Teile I - IV
J	=	Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft
GdM	=	Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift
Fall Wagner	=	Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem

G-D	=	Götzen-Dämmerung, oder: Wie man mit dem Hammer philosophiert
Eh	=	Ecce homo. Wie man wird, was man ist
A	=	Der Antichrist. Fluch auf das Christentum
WzM	=	Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte (ausgewählt und geordnet von Peter Gast unter Mitwirkung von Elisabeth Förster-Nietzsche; Ausgabe 1906 ff.) (ferner wurde benutzt die erste Ausgabe von 1901, Band XV der Großoktavausgabe)
HKG WI, II, S.	=	Friedrich Nietzsche. Werke und Briefe. Historisch kritische Gesamtausgabe, Werke Band I und II, Her. v. Hans Joachim Mette, München 1934
VIII, S.	=	Friedrich Nietzsche's Werke, Erste Abteilung (Großoktavausgabe), Band VIII, Leipzig 1894
IX-XIV, S.	=	Friedrich Nietzsche's Werke, Zweite Abteilung (Großoktavausgabe); Nachgelassene Werke, Bände IX - XIV, Leipzig 1894 ff.

Mein Leben, 18. September 1863; Faksimile und Druck, Frankfurt/Main 1936;

Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern: Faksimile-Ausgabe, in: Dokumente zur Morphologie, Symbolik und Geschichte, Her. v. W. Keiper, Berlin 1943 (abgedruckt in: Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, Her. v. Karl Schlechta, Band III, München 1956, S. 265 f.)

Friedrich Nietzsches Werke des Zusammenbruchs, Her. v. E.F. Podach, Heidelberg 1961

Ein Blick in Notizbücher Nietzsches. Eine schaffensanalytische Studie, v. E.F. Podach, Heidelberg 1963

Die Randbemerkungen Friedrich Nietzsches zu Guyaus: "Esquisse d' une morale", in: J.M. Guyau: Sittlichkeit ohne "Pflicht", Keipzig 1912, S. 279f.

b) BRIEFE

HKG Brl-III, S. = Friedrich Nietzsche, Werke und Briefe. Historisch kritische Gesamtausgabe, Briefe Band I bis III, Her.v. W. Hoppe und K. Schlechta, München 1938

Friedrich Nietzsches Gesammelte Briefe
Band I, Her. v. P. Gast und A. Seidl, 2. Aufl. Berlin und Leipzig 1900
Band II, Her.v.E. Förster-Nietzsche und F. Scholl, 2. Aufl. Berlin und Leipzig 1902
Band III, Erste Hälfte; her.v.E. Förster-Nietzsche und C. Wachsmuth, Berlin und Leipzig 1904
Band IV, Her.v. P. Gast, Leupzig 1908

Friedrich Nietzsche. Briefwechsel mit Franz Overbeck, Her.v. R. Oehler und C.A. Bernoulli, Lei pzig 1916

Ferner: Die Briefe Peter Gasts an Friedrich Nietzsche, 2 Bände, Her.v. A. Mendt, München 1923/24

II. LITERATUR ZU NIETZSCHE

Anders, Anni: Nietzsches Verhältnis zu den Naturwissenschaften in den Jahren 1872 bis 1875, in: Karl Schlechta/Anni Anders: Friedrich Nietzsche - Von den verborgenen

Anfängen seines Philosophierens, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962

Andler, Charles: Nietzsche - Sa vie et sa pensée, Tôme II, Paris 1921

Andreas-Salomé, Lou: Friedrich Nietzsche in seinen Werken, Wien 1894

" Lebensrückblick, Aus dem Nachlaß von Ernst Pfeiffer, Zürich 1951

Baeumler, Alfred: Nietzsche - der Philosoph und Politiker, Leipzig 1931

Becker, Oscar: Nietzsches Beweise für seine Lehre von der Ewigen Wiederkunft, in: Blätter für Deutsche Philosophie, Her. v. Heinz Heimsoeth, Band IX, Heft 4, Berlin 1936, S. 368f.

Bernoulli, C.A.: Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche, 2 Bände, Jena 1908

Blunck, Richard: Friedrich Nietzsche. Kindheit und Jugend, München und Basel 1953

Camus, Albert: Nietzsche und der Nihilismus, in: Der Monat, 4. Jahrgang, Heft 39, München 1951, S. 227f.

Deussen, Paul: Erinnerungen an Friedrich Nietzsche, Leipzig 1901

" Mein Leben, Her. v. Erika Rosenthal-Deussen, Leipzig 1911

Fink, Eugen: Nietzsches Philosophie, Stuttgart 1960

Förster-Nietzsche, Elisabeth: Der einsame Nietzsche, Leipzig 1922

Giesz, Ludwig: Nietzsche - Existenzialismus und Wille zur Macht, Stuttgart 1950

Haeuptner, Gerhard: Die Geschichtsansicht des jungen Nietzsche. Versuch einer immanenten Kritik der zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung, Stuttgart 1936

Heftrich, Eckhard: Nietzsches Philosophie. Identität von Welt und Nichts, Frankfurt/Main 1962

Heidegger, Martin: Nietzsches Wort "Gott ist tot", in: Holzwege, Frankfurt/Main 1950, S. 193f.

" Überwindung der Metaphysik; Wer ist Nietzsches Zarathustra?, in: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, S. 71f. resp. 101f.

Heimsoeth, Heinz: Des jungen Nietzsches Weg zur Philosophie, in:Neue Beiträge deutscher Forschung, Her.v. Erich Fidder, Königsberg 1943, S. 151f.

Jaspers, Karl: Nietzsche - Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, 3. unv. Aufl. Berlin (West) 1950

Klein, Karl: Der Glaube an der Wende der Neuzeit, München 1962

Leist, Fritz: Heidegger und Nietzsche, in: Philosophisches Jahrbuch, Her. v. M. Müller und M. Schmaus, 70. Jahrgang, München 1962/63, S. 363f.

Löwith, Karl: Nietzsches Philosophie der Ewigen Wiederkehr des Gleichen, Stuttgart 1956

Lukàcs, Georg: Nietzsche als der Begründer des Irrationalismus der imperialistischen Periode (aus: Die Zerstörung der Vernunft), in: Franz Mehring/Georg Lukàcs: Friedrich Nietzsche, Berlin (Ost) 1957

Mittasch, Alwin: Friedrich Nietzsches Verhältnis zu Robert Mayer, in: Blätter für Deutsche Philosophie, Her. v. Heinz Heimsoeth, Band XVI, Heft 1/2, Berlin 1942/43, S. 139f.

Mittasch, Alwin: Friedrich Nietzsches Naturbeflissenheit, In: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, math.-nat.wiss. Klasse, Jahrgang 1950, 2. Abh., Heidelberg 1950, S. 87f. (Vorgetragen am 12.2.1944)

" Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph, Stuttgart 1952

Oehler, Max: Nietzsches Bibliothek, Vierzehnte Jahresgabe der Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs, Weimar 1942

Overbeck, Franz: Erinnerungen an Friedrich Nietzsche, in: Die neue Rundschau, Erster Band, Berlin 1906, S.209f.

Podach, E.F.: Gestalten um Nietzsche, Weimar 1932

" Friedrich Nietzsche und Lou Salomé. Ihre Begegnung 1882, Zürich und Leipzig 1938

Stambaugh, Joan: Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche, Den Haag 1959

Weininger, Otto: Über die Einsinnigkeit der Zeit, in: Über die letzten Dinge, 9. Aufl. Wien und Leipzig 1930, S. 95f.

III. ALLGEMEINE LITERATUR

Albert, Hans: Probleme der Wissenschaftslehre in der Sozialforschung, in: Handbuch für empirische Sozialforschung, Her. v. René König, Band I, Stuttgart 1961, S. 38f.

Arendt, Hannah: Über die Revolution, München 1963

Aristoteles: Über die Seele (übers. v. Willy Theiler), Werke in deutscher Übersetzung, Her. v. Ernst Grumach, Band 13, 2. Aufl. Berlin (Ost) 1966

Bloch, Ernst: Philosophische Grundfragen I, zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins, Frankfurt/Main 1961

Burckhardt, Jacob: Gesamtausgabe, Her.v. Albert Oeri und Emil Dürr, Band VII, Berlin und Leipzig 1929

Camus, Albert: Jonas, in: L'exil et le royaume, Paris 1957, p. 125f.

" Le mythe de Sisyphe, Neuausgabe Paris 1962, collection idées

Cullmann, Oscar: Christus und die Zeit, 2. Aufl. Zürich 1948

Delacroix, Eugène: Journal, Introd. et not. par André Joubin, Tôme II et III, Paris 1960

Einstein, Albert: Aus meinen späten Jahren, Stuttgart 1952

" Mein Weltbild, Neue, vom Verf. durchges. u. wes. erw. Aufl. Her.v. Carl Seelig, Berlin (West) 1965

Gehlen, Arnold: Die Seele im technischen Zeitalter, Hamburg 1957

Gent, Werner: Die Philosophie des Raumes und der Zeit, Band I, Bonn 1926

" Die Raum-Zeit-Philosophie des 19. Jahrhunderts, 2. Aufl. Hildesheim 1962

Hazard, Paul: Die Krise des europäischen Geistes, Hamburg 1939

Hegel, G. W. Fr.: Wissenschaft der Logik, Erster Teil, Band IV der Jubiläumsaufgabe, Her. v. Hermann Glockner, Stuttgart 1936

Heidegger, Martin: Identität und Differenz, Pfullingen 1957

Zur Seinsfrage, 2. Aufl. Frankfurt/Main 1959

Herrigel, Eugen: Zen in der Kunst des Bogenschießens, 11. Aufl. Weilheim 1964

Hofstätter, Peter R.: Sozialpsychologie, Berlin (West) 1956

Jaspers, Karl: Psychologie der Weltanschauungen, 4. Aufl. Heidelberg 1954

Kant, Immanuel: Versuch, den Begriff einer negativen Größe in der Weltweisheit einzuführen, in: Kants Gesammelte Schriften, Her.v. d. kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften, Band II, Berlin 1905, S. 165f.

Kierkegaard, Sören: Der Begriff Angst, Gesammelte Werke, übers. u. m. Anm. vers. v. Emanuel Hirsch, 11./12. Abt., Düsseldorf 1958

Kluge, Friedrich: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 10. Aufl. bearb. v. Walter Mitzka, Berlin (West) 1960

Leisegang, Hans: Denkformen, 2. Aufl. Berlin (West) 1951

Leist, Fritz: Der Mensch im Bann der Bilder, München 1962
" Nicht der Gott der Philosophen, Freiburg u.a. 1966

Lenin (Wlad. Iljˇ. Uljanow): Über unsere Revolution, in: Ausgewählte Schriften, Her. v. Hermann Weber, München 1963, S. 1173f.

Marx, Karl: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (Einleitung), in: Frühschriften, Her. v. Siegfried Landshut, Stuttgart 1964, S. 207f.

Meulen, Jan van der: Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch, Meisenheim a. Gl. 1953

Müller, Max: Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, 3., wes. erw. u. verb. Aufl. Heidelberg 1964

Overbeck, Franz: Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, 3., unv. Aufl. d. fotomechan. Nachdrucks der 2. um eine Einleitung und ein Nachwort vermehrten Aufl. von 1903, Darmstadt 1963

Pindar : Pythia II, in: Pindari carmina cum fragmentis, ed. Bruno Snell, Leipzig 1953

Platon : Euthyphron, in: Sämtliche Werke, Her. v. W.F. Otto, E. Grassi, G. Plamböck, Band I, Hamburg 1957, S. 177f.

" Parmenides, s.o. Band IV, Hamburg 1958, S. 61f.

Pöggeler, Otto: Der Denkweg Martin Heideggers, Pfullingen 1963

Rombach, Heinrich: Die Gegenwart der Philosophie, 2. Aufl. Freiburg 1964

Schnabel, Franz: Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, Band III, Erfahrungswissenschaften und Technik, 2. Aufl. Freiburg 1950

Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung, in: Arthur Schopenhauers sämtl. Werke, Her. v. Paul Deussen, Bänden I u. II, München 1911

" Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, s.o. Band III, München 1912

Schwan, Alexander: Politische Philosophie im Denken Heideggers, Köln/Opladen 1965

Tresmontant, Claude: Biblisches Denken und hellenistische Überlieferung, Düsseldorf 1956

" La metaphysique du Christianisme, Paris 1961

Treue, Wilhelm: Wirtschafts- und Sozialgeschichte Deutschlands im 19. Jahrhundert, in: Bruno Gebhardt: Handbuch der deutschen Geschichte, Her. v. Herbert Grundmann, 8. vollst. neubearb. Aufl. 1960

Vogt, J. G.: Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung, Leipzig 1878

Vorsokratiker, Die Fragmente der: von Hermann Diels, Band I, 2. Aufl. Berlin 1906; ferner die Neuaufl. Her. v. Walther Kranz, Band II, 9. Aufl. Berlin (West) 1959

Wagner, Fritz: Der Historiker und die Weltgeschichte, Freiburg 1965

" Geschichtswissenschaft, 2. unv. Aufl. Freiburg und München 1966 (Orbis Academicus I/1)

Wiener, Norbert: Mensch und Menschmaschine, Frankfurt/Main 1958

Zöllner, J.C. Fr.: Über die Natur der Kometen, Leipzig 1872

LEBENSLAUF

Am 2. Juni 1941 wurde ich als erstes und einziges Kind des Berufssoldaten August Ackermann und seiner Frau Josefine in Hann. Münden geboren. Im Jahre 1943 kam mein Vater beim Krieg in der Sowjetunion ums Leben. 1950 heiratete meine Mutter den Bankangestellten Hermann Waldmann.

Von 1948 - 52 besuchte ich die Volksschule meiner Heimatstadt, von 1952 - 57 die dortige Mittelschule und von 1957 - 61 das Gymnasium für Jungen, wo ich am 27. Februar 1961 die Reifeprüfung innerhalb der mathematisch-naturwissenschaftlichen Abteilung ablegte.

Im gleichen Jahr begann ich das Studium an der Universität München in den Fächern Philosophie, Zeitungswissenschaft und Romanistik. 1962/63 wechselte ich an die Universität Münster, 1963 an die Universität Hamburg über. Seit dem Wintersemester 1963/64 studiere ich wieder an der Universität München, und zwar die Fächer Philosophie bei Prof. Dr. Fritz Leist und Prof. Dr. Max Müller, Geschichte bei Prof. Dr. Fritz Wagner und Zeitungswissenschaft bei Prof. Dr. Dr. Otto B. Roegele.